Tiago Quiroga

PENSANDO A *EPISTEME* COMUNICACIONAL

2ª Edição

Tiago Quiroga

Pensando a *episteme* comunicacional

2ª Edição

Campina Grande - PB
2013

A EDUEPB segue o acordo ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil, desde 2009.

Editora da Universidade Estadual da Paraíba

Cidoval Morais de Sousa | ***Diretor***

Arão de Azevêdo Souza | ***Editor Assistente de projetos visuais***

Antonio Roberto F. da Costa | ***Editor Assistente de Conteúdo***

Design Gráfico
Jefferson Ricardo Lima Araujo Nunes
Leonardo Ramos Araujo
Erick Ferreira Cabral
Lediana dos Santos Costa

Comercialização
Álisson Albuquerque Egito

Divulgação
Zoraide Barbosa de Oliveira Pereira

Depósito legal na Biblioteca Nacional, conforme decreto nº 1.825, de 20 de dezembro de 1907.

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL - UEPB

302.2
Q8p Quiroga, Tiago.
Pensando a episteme comunicacional./ Tiago Quiroga.
2.ed. - Campina Grande: EDUEPB, 2013.
436 p.

ISBN 978-85-7879-174-2

1. Comunicação. 2. Episteme comunicacional.
3. Globalização. 4. Midia e tecnologia. 5. Filosofia. I. Título.

21. ed. CDD

Para Claudia, Lucas e João,
alvorada de amor

A meus avós Milton e Luisa,
Adélia e José (*in memoriam*)

Ora, onde mora o perigo é lá
que também cresce o que salva.
Friedrich Hölderlin, Patmos, 1803

E os que dormem, também são operários
(... e cooperam nas obras que acontecem no mundo).
Heráclito, fragmento 75

O homem não tem, contudo, em seu poder
o desencobrimento em que o real cada vez
se mostra ou se retrai e se esconde.
Heidegger, A questão da técnica

Agradecimentos

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Capes, por auxiliar a realização deste trabalho; aos professores Muniz Sodré e Maria Immacolata Vassallo de Lopes, mestres-de-iniciação, com meu reconhecimento e admiração; aos professores Ciro Marcondes Filho, José Luiz Braga, Lucrécia D'Alessio Ferrara, cujas críticas e sugestões tornaram-se decisivas ao amadurecimento da pesquisa; ao querido professor Marcio Tavares D'Amaral, cuja generosidade e magnitude de pensamento foram fundamentais em minha formação; ao professor Osvando Morais, pela solidariedade e acuidade gráfica do olhar; aos professores Cidoval Souza, David Campos Fernandes e Luiz Custódio da Silva, por acreditarem no projeto; a Maria Helena Torres, Mariana Real e Leonardo Ramos, pelos cuidados e presença nas revisões finais; aos alunos e colegas do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade de Brasília; aos amigos Miguel Gally, Pedro Russi, Délia Dutra, Rodrigo Morais e Daniele Nunes, pela beleza dos diálogos sempre esclarecedores; aos queridos Daniel e Ananda, Nina e Tiago,

Carolina e Renato, companheiros de travessia, pela alegria e vitalidade; aos pequeninos Maya, Antonio e Gabriel, sementes de um novo mundo; a meu tio Jorge, porta-voz de nossos orixás, com enorme carinho; em especial, a meus pais, que fizeram da educação um projeto de vida.

Sumário

Agradecimentos **9**

Prólogo **15**
Sergio Dayrell Porto

Prefácio **19**
Muniz Sodré

Apresentação **23**
Maria Immacolata Vassallo de Lopes

Introdução **27**

1. O contexto da pergunta, 45

O problema da história e a questão do *tempo* 45
Por uma *ontologia* da atualidade 55
Sobre a noção de *acontecimento*. 59
Globalização e *episteme* comunicacional 66

2. Pressupostos da *episteme* comunicacional, 81

Epistemologia como espaço de trabalho 81
O problema da interdisciplinaridade 87
Da *constituição* de si como área do conhecimento 92
Dos postulados científicos: o conceito de *campo* 98
O campo científico e o problema da autonomia 104
A construção do *objeto* e a *'disciplinarização'* do saber 112

3. Mídia como matriz disciplinar, 133

Sobre a especificidade comunicacional: do rebatimento à criação 133
Genealogia como procedimento metodológico 139
Condições de aparecimento da *questão* comunicação: sociedade de massa 144
Comunicação de massa: o crivo industrial como origem epistêmica 154
Da técnica moderna como marco identitário 183

4. O problema da determinação instrumental, 211

Sobre o domínio da natureza 211
O princípio de causalidade 216
A enunciação normatizada. 222
Do reinado da lógica 239
A saga da luminosidade 251

5. O conhecimento como operatividade, 263

Real como cognoscibilidade 263
A questão da natureza 280
Do método: ontologia da funcionalidade 290
Da centralidade da experiência 300
O projeto de autonomia 312

6. O acontecimento tecnologia: comunicação como ambiência histórica, 335

O crivo tecnológico e a questão da transparência 340
Contemporaneidade: fábula e *desenraizamento* 349
Comunicação e *imagem de mundo*: uma perspectiva hermenêutica 368
Da tradução do visível: o fenômeno da midiatização social 375
O *bios midiático*: sobre a *fetichização do real histórico* 383

Conclusão **395**

Sobre o objeto: comunicação, espaço do devir 395

Do afeto como distinção comunicacional: *simultaneidade* 400

Referências **411**

Prólogo

Uma episteme ontológica

O jovem professor Tiago Quiroga é uma das revelações de nosso mundo acadêmico. No Programa de Pós-graduação em Comunicação da UnB leciona, neste primeiro semestre de 2012, a disciplina Teorias da Comunicação, para alunos de mestrado e doutorado. Entre diversos depoimentos de seus alunos, disse-me uma jornalista: "meus professores são ótimos, mas prefiro o Tiago, ele é mais instigante. Mexe mais com a gente, provoca nossas intuições e estima que aflorem nossos argumentos inteligentes". Tiago leciona há dois anos na UnB, tendo passado em concurso público, com raro brilhantismo, ocupando uma das novas vagas abertas na criação e expansão dos cursos noturnos na UnB.

Defendeu sua dissertação de mestrado na UFRJ, orientado pelo professor Muniz Sodré, e sua tese de doutorado na ECA-USP, tendo sido a Profª. Maria Immacolata Vassallo de Lopes a sua orientadora. Amparado por tanta

gente competente, o jovem professor tem respondido a esses privilégios acadêmicos com a sua melhor *performance*, com sua arguta visão da notícia, em que reside o acontecimento jornalístico.

Tiago, eu, e por que não, Immacolata e Muniz, podemos dizer que todos estamos nessa, captamos as virtudes do que seja a poderosa ingerência da linguagem nos estudos das ciências sociais e humanas, guardando mais afetos com o romantismo alemão do que ligados ao estruturalismo francês. Preza-nos a consciência histórica e crítica, em busca de constantes novos projetos de cunho hermenêutico e semiótico em busca de novos sentidos da sociedade, todos esses compromissados com interpretações e compreensões dotadas de propriedade. Como diz Gadamer, somos atraídos por um tipo de interpretação dos fatos 'avec justesse', vencendo nossos maus preconceitos e acolhendo os bons pré-conceitos. Não há lugar em nossas ações de ''seres aí'' para pensamentos *naifs*, ingênuos, a não ser que uma certa surpresa ingênua diante da tríade fato/acontecimento/notícia seja pré-núncio de novas presentações de um real verdadeiro. Todos aqueles que tiverem a feliz oportunidade de ler este livro, *Pensando a episteme comunicacional*, fruto da tese de doutorado do prof. Tiago Quiroga, irão sentir que o senso ontológico de verdade que afeta o autor não é o senso de verdade das epistemologias dominantes, mormente compromissadas com a positividade das coisas e de seus falíveis argumentos.

Volto a dizer, nós dois – nós quatro – que começamos o parágrafo anterior, sentimos, no signo, o germe fundador de nossa linguagem, uma realidade partida e fraturada, portanto carente de interpretações que a completem, dentro daquela eterna luta de evitar as astúcias e as falácias dos significantes. Nós, antropólogos, semiólogos e comunicadores, temos o sentimento e a consciência de que um referente obrigatoriamente ausente, uma necessária presença na ausência, leva-nos à necessidade do outro com quem ou com o qual podemos construir uma base mais sólida de sustentação de nosso conhecimento comum do real. Ora, naquilo que costumo chamar de leitura de acontecimento, o dizível acaba sendo mais importante do que o dito e o não dito, pois os fatos acontecem a todo instante, e quem promove essas andanças são as notícias de que os jornalistas gostam tanto. O jornalismo passa a ser então uma forma de conhecimento histórico da realidade, coisa que os sociólogos urbanos e os interacionistas simbólicos norte-americanos tiveram prazer enorme em desenvolver.

Quando o jornalismo norte-americano exportou para o mundo a ideia de que era importante ouvir os dois lados, tinha ciência e consciência de que um lado sem o outro acaba não acontecendo, não produzindo frutos. Contar histórias faz parte do conceito de jornalismo praticado nos Estados Unidos – lembro-me aqui de James Carey em Illinois e em Nova York, – porque as narrativas jornalísticas privilegiam acontecimentos vividos e sentidos por personagens, autores, sujeitos, objetos, receptores, vítimas produtoras de catarse social. A objetividade dos fatos passa

necessariamente pela percepção dos sujeitos. Nos dizeres de Maurice Mouillaud, o jornalismo é rapsódico, o jornalista é o rapsodo, o cantador, o recitador de uma realidade que carece do poema para se revelar, mesmo que seja aos fragmentos, aos acontecimentos do minuto a minuto. O jornalista além de filho de Hermes passa a ser também filho de Homero. Aqui o jornalismo literário embrenha-se no jornalismo da notícia de cada dia. Os repentistas e os poetas de cordel, herança paterna do Prof. Tiago, certamente o inspiraram a descobrir no jornalismo uma episteme diferente, que carece da relação ontológica para se completar.

Sergio Dayrell Porto

Prefácio

"A teoria da comunicação como um campo identificável de saber não existe. Mais do que nos dirigirmos a um campo teórico, nós parecemos estar operando fundamentalmente em domínios separados". Essa afirmação do pesquisador americano Robert Craig resume, na verdade, a opinião corrente dos autores e pesquisadores norte-americanos do campo comunicacional. É uma posição que vai dos mais antigos aos mais novos. Muitos anos atrás, o decano Elihu Katz sentenciou que a pesquisa em comunicação limita-se aos efeitos. Craig, gente nova, assevera que "exceto no interior de pequenos grupos, os teóricos da comunicação aparentemente nem concordam nem discordam sobre muita coisa. Não existe um cânone de teoria geral ao qual eles todos se refiram. Não há objetivos comuns que os unam nem pontos controversos que os dividam. Na maior parte, eles simplesmente se ignoram". É mais do que evidente a força de espelhamento da realidade tecnocultural norte-americana sobre o discurso acadêmico da comunicação. Isso, aliás, não se limita aos EUA. Já tivemos ocasião de observar que o discurso

produzido pela mídia sobre si mesma de alguma maneira perturba o princípio epistemológico (durkheiminiano) da não consciência, segundo o qual são inadequadas as motivações dos agentes sociais para se estabelecer o sentido de suas ações. Esse princípio, essencial à autonomia teórica da comunicação como ciência social específica da tecnocultura, revela-se inaceitável por parte de jornalistas, criadores de espetáculos, diretores de televisão, produtores culturais e outros, já que produzem um discurso supostamente consciente do sentido de suas práticas, mais adequado à gestão midiática daquilo que os logotécnicos julgam ser o social, deixando de reconhecer qualquer verosssimilhança teórica na teorização comunicacional. De fato, a fragmentação teórica apontada é igualmente verdadeira para a maior parte de autores e pesquisadores no Brasil.

A questão não é realmente simples. Na falta de um consenso acadêmico quanto à unificação teórica do campo comunicacional frente aos demais campos do conhecimento, parece natural o recurso a disciplinas como a linguística, a antropologia social, a sociologia ou então a filosofia. Natural também é que cada uma delas veja o fenômeno comunicacional a partir de seu objeto particular de conhecimento. Daí se infere obviamente a inexistência de uma episteme própria e se opta pela admissão de um domínio comum transparente à esfera sociocultural da comunicação. Isso é o que Habermas chama de "contexto comunicativo", observando que "a comunidade de experimentação dos pesquisadores se baseia em um saber precientífico, que se articula sobre a linguagem comum".

Mesmo sem ser explícito a respeito de Habermas nesse ponto, Tiago empenha-se com este seu trabalho em buscar um conceito não reduzido de "razão" comunicacional. Para ele, "não parecem restar dúvidas quanto à consolidação da comunicação como campo do conhecimento largamente legitimado. O mesmo vale para sua natureza interdisciplinar. A comunicação é um campo do conhecimento, e sua principal característica é precisamente essa, ou seja, está diretamente ligada a um campo por natureza interdisciplinar". Deliberadamente, Tiago quer afastar-se da dispersão imperante no campo, indagando-se sobre as possibilidades de uma ciência da comunicação. Ciente de que, para tanto, deve enfrentar tanto o problema de sua constituição enquanto disciplina na ordem do saber quanto a sua conquista de objeto de estudo próprio, ele encontra inicialmente lastro epistemológico na sociologia de Bourdieu: "Sua reflexão representa espécie de síntese de uma época. Os postulados por ele apresentados, segundo os quais alcançamos a construção de um saber propriamente científico, sintetizam o projeto moderno que procurou pensar boa parte da produção do conhecimento a partir dos pressupostos de uma autonomia da razão".

Mas Tiago tem plena consciência de que "a leitura de Bourdieu é apenas uma entre tantas outras possíveis". Sua escolha deve-se primeiro à evidência de que "o conceito de campo é largamente utilizado em comunicação, o que sugere muitas apropriações e distorções". Depois, à clareza do modelo "que procurou balizar os critérios de aferição do valor de verdade da produção científica ao objeto". Por

isso, além de Bourdieu, Tiago acolhe e dialoga com autores nacionais e estrangeiros aos quais não é absolutamente estranha a hipótese de que a ciência da comunicação se dê, na crise do paradigma vigente das ciências sociais, como uma espécie de "acontecimento" a partir de uma oportuna "intervenção" do pensamento e da pesquisa numa situação que problematize, no interior das mutações culturais da sociedade contemporânea, as contingências da imbricação ou da tensão entre a relação societária e o vínculo comunitário. Essa crise é, para mim, uma evidência a ser levada em conta no debate epistemológico sobre a comunicação. Tiago não se esquiva a reconhecê-la, e o faz com a cautela de quem pisa em terreno ainda movediço. Sem afundar, nos esclarece.

Muniz Sodré

Apresentação

Ao modo de uma apresentação

O trabalho que ora se publica é resultado dos caminhos percorridos por Tiago Quiroga no curso de doutorado da ECA-USP. Tive a felicidade de andarmos juntos. Felicidade porque chegou-me Tiago disposto a continuar sua "aventura cognitiva" iniciada no mestrado da UFRJ com Muniz Sodré. E felicidade, sobretudo, porque apareceu um doutorando decidido a trabalhar na busca da narrativa de um objeto de saber que é a comunicação em sua episteme. Infelizmente, são cada vez mais raros os estudantes que optam por pesquisar o tripé epistemologia-teoria-metodologia da comunicação, quando a reflexão sobre o conhecimento que se está produzindo é particularmente decisiva para o avanço de campos de estudo jovens como é a comunicação.

No caso da episteme comunicacional pode-se dizer que a mesma vem-se constituindo na historicidade de conceitos-chave e de hipóteses clássicas que têm nutrido

o pensamento teórico e a pesquisa empírica do campo. *Pensando a episteme comunicacional* trata disso, ou seja, do objeto comunicação em sua trajetória por fazer-se, a qual, ao acumular-se, permite a renovação do que foi pensado a seu respeito e a prospecção de novos pontos de vista. Tal proposição leva necessariamente o autor à reconstrução dos termos e conceitos que têm povoado o debate epistemológico, e ao modo como se desdobram em se tratando de uma *episteme* da comunicação. A opção do autor é clara e didaticamente formulada como convém ao cerne das questões fundamentais: em que medida, em uma crítica radical em torno da *técnica* e de sua *determinação instrumental*, não estaria a emergência de uma nova modalidade de prática científica à qual se refere particularmente a episteme comunicacional?

Desse modo, Tiago procura trabalhar sobre o crivo que o tempo exerceu na produção do conhecimento comunicacional, atualizando-o no presente midiático. Esse presente, definido por Vattimo como *sociedade da comunicação generalizada*, é período histórico efetivamente caracterizado pela centralidade das estruturas e dinâmicas comunicacionais, o que reforça a necessidade de avançar no debate epistemológico do fenômeno comunicacional. Esse é o caminho de uma andança cognoscitiva cheia de riscos e prazeres, de perigos e esperanças, mas fundamentalmente nutrida pelo pensamento criador e crítico em relação às teorias simplificadoras e instrumentais que ainda hegemonizam o campo da comunicação. Tudo isso significa dizer que, embora a andança seja temerária, acaba,

entretanto, por abrir novos e importantes contornos na produção do conhecimento comunicacional, agora em chave de problematização contemporânea. O autor pensa a comunicação como ambiência histórica (bios midiático, ambiência comunicacional, ecologia de meios), com suas novas sensorialidades e potencialidades cognitivas, o que significa colocá-la num determinado âmbito existencial que implica, sobretudo, novas atitudes diante do conhecimento. Em torno de tais atitudes, creio, residem suas contribuições mais importantes e que dizem respeito à constituição de um objeto de estudo que possa oferecer especificidade às práticas científicas no campo da comunicação. É dentro desse emolduramento que apresento aos leitores, com muita consciência de sua importância, a pesquisa epistemológica feita por Tiago Quiroga, distintiva pela ousadia dos questionamentos e pela pertinência do debate de que a comunicação tanto necessita nos dias de hoje.

Maria Immacolata Vassallo de Lopes
São Paulo, maio de 2012.

Introdução

"Pensar é ter a coragem de pôr em jogo, em todo relacionamento, o espaço de liberdade das próprias pressuposições e o advento da verdade nos propósitos de ação e compreensão. [...] Não adianta tomar posição, sem pensar as suposições em que a própria posição se planta".[1] As palavras de Carneiro Leão são aqui tomadas de empréstimo, pois, de alguma maneira, nos ajudam a resumir o esforço do empreendimento que ora se apresenta. Em se tratando da constituição da episteme comunicacional, dado o caráter extremamente incipiente do assunto, procuramos, antes de qualquer coisa, realizar uma reflexão que teve, na apresentação de alguns problemas que cercam o tema, seu principal objetivo. Com intuito de compreender os postulados que orientam tal debate, assim como de agregar à presente temática uma análise de cunho propositivo, optou-se por caminhar no interregno das afirmativas que hoje caracterizam a epistemologia como instância

1 CARNEIRO LEÃO, 2000: 5.

específica de trabalho, no campo da comunicação social. Diferente de uma abordagem normativa, comumente encontrada na discussão corrente, busca-se trabalhar com a compreensão de um conjunto de pressupostos que vêm respondendo hoje pela tematização da episteme da comunicação. Mais do que respostas, a presente reflexão perseguiu a formulação de perguntas que pudessem contribuir para o presente debate. Antes de tudo, as mesmas foram para nós uma forma de percorrer um caminho, de desenhar um diagrama ainda não traçado. Por isso, a título de introdução, evocamos as palavras de Carneiro Leão. Em boa medida, elas orientam o movimento por nós almejado não tanto na direção do alcance da *coragem de pensar*, mas da tentativa que fizemos de *aprender a pensar*. Como propõe o autor, de "aprender a pensar toda esta coragem de pensar que já nos é sempre dada".[2] Significa dizer, portanto, que nossa opção primeira foi estabelecer um tipo de diálogo que não necessariamente se centrou na contraposição de ideias ou na exposição baseada na diversidade de pontos de vista sobre o assunto discutido. Decidimos por realizar leituras que nos ajudassem não apenas a obter uma melhor compreensão, mas, sobretudo, a construir uma chave interpretativa acerca da temática em questão. Não deixamos de reconhecer o valor e a riqueza de outras estratégias de meditação, que procuram ampliar suas prospecções a respeito do tema investigado, utilizando-se da maior *diversidade* possível de autores. Tal opção é preciosa e, de modo

2 Idem.

geral, tende a produzir entendimentos cuja riqueza advém da totalidade dos pontos de vista explicitados. De todo modo, optamos por não perder de vista a possibilidade de realizar determinada incursão que, de alguma maneira, viabilizasse a construção de um *lugar* de fala. Uma opção que, de fato, nos permitisse pensar e qualificar o tema da constituição da episteme comunicacional. Tal tentativa encontra-se organizada da seguinte maneira.

No primeiro capítulo procura-se contextualizar a pergunta em torno da própria episteme comunicacional. De início nosso objetivo foi justificar a relevância e a pertinência do tema aqui estudado, apresentando a conjuntura da qual provém tal indagação. Em outras palavras, tratamos de explicitar os motivos que nos levam a fazer a pergunta sobre a constituição de uma ciência da comunicação. Duas questões norteiam o capítulo. A primeira que remete à inclusão da *atualidade* no problema que está sendo formulado, em que se destaca o crivo fundamental exercido pelo *tempo* na produção do conhecimento, mais precisamente pela presença do *presente* na formulação de nossas perguntas. E, a segunda, que aparece como desdobramento direto da anterior, e contextualiza propriamente a pergunta a respeito da *episteme* comunicacional. Essa não poderia partir de outro cenário senão da globalização – período histórico que efetivamente determina a centralidade adquirida pelas dinâmicas e injunções comunicacionais, destacando um renovado interesse em torno do debate epistemológico em questão. Já no final do primeiro capítulo, portanto, encontram-se formuladas as perguntas que fundam

a presente reflexão – entre elas aquela considerada crucial: afinal de contas, o que viria a ser uma episteme comunicacional? Que pressupostos devem ser levados em consideração para que possamos realizar tal reflexão? De que maneira tal questão se constitui um desdobramento direto do contexto histórico do qual somos atores presenciais?

Contextualizada a pergunta, nos preocupamos, já no segundo capítulo, em desenvolver determinações específicas, tais como: o que deveria constar em determinada prática científica para que obtenha o título de área específica do conhecimento? Que características devem nortear as produções teóricas que, em seu conjunto, poderiam vir a produzir uma dada experiência autônoma? Ou, ainda, que critérios devem integrar uma totalidade reflexiva segundo a qual se possa obter a chancela de *saber* constituído? Levando em consideração os termos, os usos e conceitos que povoam o debate epistemológico, de que modo os mesmos se desdobram em se tratando da *episteme* da comunicação? Tais indagações correspondem à formulação de nossa problemática teórica. Respondê-las significou, primeiramente, situar a epistemologia como espaço de trabalho. Como a reflexão de cunho epistemológico não se restringe à comunicação, mas, muito pelo contrário, diz respeito à construção do conhecimento como um todo, remetendo a diversas outras áreas do saber, procuramos trazer, antes mesmo dos desdobramentos específicos de comunicação, autores que pensam a problemática epistemológica em si, ou seja, os postulados e engendramentos que permeiam as teorias da produção do conhecimento.

Sendo muitas as perspectivas que constituem tal abordagem, optamos por trabalhar com a reflexão apresentada sobre o assunto em Bourdieu, dada a aproximação encontrada, no conceito de *campo,* entre produção do conhecimento e sua perspectiva histórica. Da mesma forma, a opção pelo autor diz respeito à ampla utilização do conceito nos debates epistemológicos em comunicação. Em torno de sua repetição, aceitação e significação encontram-se, a nosso ver, importantes pistas referentes aos problemas que cercam o debate acerca da episteme comunicacional. Em sua análise, por exemplo, observam-se importantes distinções entre o que seria a ideia de campo social, campo científico, disciplina na ordem do conhecimento, constituição de objeto de estudo, enfim, questões que cercam a especificidade da produção científica e que remetem ao problema da autonomia do saber pensando-o também a partir das injunções do poder.

Realizada a incursão nos termos e conceitos de Bourdieu, procuramos trazê-los para problematizar as particularidades da comunicação. Tal medida orientou nosso terceiro capítulo, em que se encontra formulada propriamente nossa hipótese de trabalho. A ideia seria observar de que maneira a perspectiva encontrada em Bourdieu se desdobra nas diferentes práticas científicas em comunicação. Com intuito de não permanecer no empreendimento meramente descritivo, decidimos concentrar os esforços na realização de uma leitura verticalizada do problema, evitando apenas numerar as diversas injunções que a temática apresenta. Nesse caso, optamos por investigar o

ponto de vista que a concebe enquanto campo interdisciplinar. Procuramos aproximar os postulados de Bourdieu de tal característica (interdisciplinaridade) e pensar de que maneira a presente condição dialoga com a própria pergunta pela comunicação como disciplina na ordem do conhecimento. De fato, não parece restar dúvidas de que se trata de um campo interdisciplinar, proposta fértil e, talvez, até mais próxima dos valores que regem nossa contemporaneidade. Entretanto, quando falamos de uma ciência interdisciplinar os pressupostos seriam outros. Entre outras coisas, há que diferenciar campo e disciplina, distinção essa que, de um modo geral, passa despercebida no debate epistemológico comunicacional. Assim podemos perguntar: qual seria o *inter* da *disciplina* comunicação? O que é este *inter* na constituição da especificidade (identidade) do campo científico da comunicação? Ou ainda, de que forma a comunicação poderia contribuir, a partir deste seu *inter*, para o debate transdisciplinar? Cabe destacar que a abordagem que se vem fazendo da comunicação como prática científica interdisciplinar acaba não apenas distanciando-a dos pressupostos sugeridos por Bourdieu, mas, também, consolidando-a na condição de aporte de outras disciplinas. Sob o signo da interdisciplinaridade predomina uma abordagem instrumental da comunicação a qual, na maioria das vezes, aparece como *meio* ou *instrumento* cujos efeitos são continuamente interpretados à luz de categorias analíticas que derivam de outras áreas do conhecimento. A questão não é simples. Muito menos se reduz ao importante diálogo com perspectivas teóricas de

outros campos do conhecimento. O problema diz respeito à ausência de ontologia própria que faz com que a comunicação, enquanto disciplina, permaneça como rebatedora de fundamentos teóricos de áreas distintas, circunscrita nesse caso à condição de instrumento metodológico. Com intuito, então, de desdobrar nossa hipótese, optamos pela perspectiva histórica como recurso de pesquisa. Dinâmica que também caracterizou a tradição epistemológica francesa, da qual, aliás, Bourdieu fazia parte, a abordagem histórico-epistemológica teve como objetivo apresentar os cenários, os termos, o contexto que vê nascer a *questão* comunicação. Sob a égide do encontro de certa especificidade, procuramos mapear as forças que compõem o aparecimento do *formato* que não viria a dizer respeito a qualquer tipo de comunicação, em qualquer momento histórico, senão daquela denominada *comunicação de massa*, responsável pela fundação de um novo campo de estudos, doravante, conhecido como comunicação social. Em outras palavras, quando falamos em comunicação, em boa medida, podemos estar tratando de qualquer experiência humana, objeto de diversas disciplinas na ordem do conhecimento (antropologia, letras, filosofia, etc.); entretanto, a partir do advento das sociedades de massa e da Revolução Industrial tem início outro e específico tipo de comunicação. Discute-se, portanto, a *comunicação de massa* como origem epistêmica do presente campo de pesquisa. Mais do que isso, propõe-se que a especificidade de natureza do acontecimento em questão advém dos usos e atribuições produzidos pela técnica moderna junto ao fenômeno da

comunicação humana *stricto sensu*. Nesse caso, não falamos, por exemplo, do modelo comunicacional mais conhecido como *diálogo*, tal como pensado por Paulo Freire, na década de 1960, e sim da comunicação irradiada, identificada posteriormente como *mídia*, cuja particularidade se encontra nas injunções da técnica moderna junto ao modelo da comunicação intersubjetiva. Ao procurarmos, portanto, o elemento que não apenas especifica, mas, sobretudo, funda as primeiras práticas sociais cujos estudos dariam origem ao campo de estudos em questão, estaríamos falando das particularidades exercidas pela técnica moderna junto o novo formato comunicacional. Em torno de sua configuração, pode-se dizer, delineia-se a especificidade do acontecimento que faz emergir o campo sobre o qual hoje nos dedicamos a pensar.

Da mesma forma, se concordamos com a definição que entende técnica como *meio* ou *instrumento* através do qual se alcança determinado objetivo, se produz algum efeito, estaríamos em sintonia com a predominância da abordagem instrumental que caracteriza parte dos estudos comunicacionais. Ou seja, quando nos deslocamos, através do recurso genealógico, na direção de certa especificidade, encontramos a particularidade exercida pela técnica tanto no nível do aparecimento das primeiras práticas comunicacionais como na predominância de abordagens teóricas instrumentais, em que a comunicação é entendida como *meio* cujos efeitos são continuamente remetidos a categorias de outras áreas do conhecimento. Nesse caso, a mesma dinâmica que faz da *comunicação de massa* o acontecimento

que dá origem a um novo e específico campo de estudos (espaço de novas práticas sociais) é também aquela que faz reinar, em seus domínios, uma espécie de instrumentalidade teórica hegemônica: em ambos, têm-se a técnica como lugar privilegiado de interpretação. Dois capítulos, então, são dedicados a justificar não apenas a hipótese em torno da técnica, como também a tentativa de problematizar uma *saída* da determinação instrumental que caracteriza alguns estudos comunicacionais. No primeiro deles, procuramos acenar ao que seria o nascimento desta determinação instrumental da técnica, que remonta à passagem da Grécia antiga ao período clássico, quando do advento e do reinado da lógica como sinônimo e paradigma de verdade. Ocasião que testemunha a transição do *éthos* mítico ao lógico, da *Alethéia* pré-socrática, ao *Logos* grego, lugar de *origem* da concepção instrumental da técnica. No segundo, o quinto capítulo, tratamos de sua *consolidação*, que ocorre na modernidade, sobretudo através do surgimento de uma modalidade de saber efetivamente operativa que tem na ciência moderna seu grande estandarte. Em linhas gerais, parte-se da premissa de que ao visualizar o caminho percorrido por determinado fenômeno, pode-se melhor compreender seus desdobramentos na atualidade e, sobretudo, pensar de que modo tal fenômeno é recolocado. A operação, portanto, não diz respeito simplesmente à escavação de uma herança encoberta e adormecida pela passagem do tempo, mas remete a um manancial que vige, fundamenta e se transforma em referenciais de verdade em nossa contemporaneidade. Apresentar historicamente

os aspectos que caracterizam a constituição da *técnica* e sua *determinação instrumental,* junto à construção do conhecimento, possibilita não apenas uma melhor compreensão acerca de sua atual configuração, mas também pensar de que forma esta última incide diretamente na constituição de uma ciência da comunicação. Tal incursão se torna decisiva, uma vez que nos possibilita o retorno a nossa atualidade, apresentando possível contribuição de caráter propositivo. Na realidade, tal opção diz de nosso próprio relacionamento com aquele que seria um dos acontecimentos mais importantes de nossa época: o impressionante desenvolvimento e instauração da técnica em nossos cotidianos. Diferente dos movimentos que criticam ou exaltam seu domínio – tornando-se esvaziados e sem força porque "operariam na mesma frequência", isto é, quando lutam para negar ou celebrar tal empreendimento, acabam por ele fagocitados, uma vez que o fazem a partir da *determinação instrumental* –, pretendemos, como afirma Heidegger, através de seu próprio *questionamento*, com ela estabelecer *outra* relação.[3] Não procuramos incorrer numa visão oceânica do assunto, mas antes nos concentrar na abordagem que pensa a técnica como problemática epistemológica da constituição da *episteme* comunicacional. Acreditamos que em seu advento, consolidação e possíveis desdobramentos, encontra-se não apenas um dos traços mais importantes da nossa atual conjuntura histórica, mas também o que seria um dos fundamentos do próprio campo do conhecimento

3 HEIDEGGER, 2001: 11.

em questão. Ambos parecem crivados pelo signo da eficácia em que a *técnica* emerge como emblemático ícone de sua realização. Significa pensar, em última instância, em que medida o aspecto responsável tanto por caracterizar o aparecimento das primeiras práticas e teorias da comunicação quanto por singularizar nossa atualidade histórica pode, ele mesmo, ser concebido como elemento fundador de uma "nova" ciência.

Vale dizer que talvez a questão não pudesse aparecer antes. Somente ao atingir níveis radicais de existência – o que ocorre com a centralidade adquirida pelas *tecno-logias* da comunicação – poderíamos, de fato, vir a formular e explorar o problema. Propõe-se, na realidade, perguntar por aquilo que pode ser considerado um dos grandes acontecimentos, sobretudo do século XX, caracterizado pela saída da *técnica* da condição de *instrumento,* historicamente pertencente à *lógica,* tradicional modalidade do conhecimento, consolidando-se hoje na condição de *tecno-logia,* momento em que se realiza por uma eficiência em si mesma referenciada, inaugurando outra modalidade de pensamento, a qual encontra, no campo da comunicação, solo fértil e comemorativo. Elemento fundador da cultura da eficácia, modalidade recente da *técnica*, as *tecnologias* da comunicação, desde as mais tradicionais – telefonia, rádio, televisão – às mais recentes – computador, cabo de fibra óptica, satélite, internet –, constituem espécie de órbita em torno da qual gravitam as esperanças de que, enfim, se materialize boa parte do positivismo científico gestado pelo período moderno. Esse o motivo pelo qual

a questão acaba por nos mobilizar, fazendo-nos perguntar por suas virtudes e implicações. Se à consolidação da lógica da técnica pertence uma das maiores celebrações da ideia de mundo globalizado, embora continuemos com "os olhos tão consumidos pelas utilidades que não podemos ver o mistério da pobreza nem ouvir a voz do silêncio no alarido do desenvolvimento",[4] da mesma forma, a ela pertenceria a inquietação que nos toma de forma avassaladora e irremediável, nos colocando diante de seu radical *questionamento*.[5] Ou seja, se em torno da *técnica* e de sua *determinação instrumental* repousa o centro nevrálgico de nossa crítica, afinal aí estariam os problemas e limitações que decorrem de uma *instrumentalidade* hegemônica que caracteriza o campo, também resultariam de sua investigação as respostas mais interessantes em torno da construção da *episteme* comunicacional. Embora muitos sejam os autores que a exaltam, entre outros aspectos, pela construção de uma dada emancipação humana cujo futuro já nos seria dado como realidade presencial e não mais como projeto a ser alcançado, diversos também têm sido aqueles que, de outra maneira, a criticam ferrenhamente, indicando a onipresença da técnica, mais conhecida hoje sob o crivo da *tecno-logia*, como uma das principais causas do mal-estar contemporâneo. A atitude que se coloca, para nós, é aquela que torna imprescindível a apresentação da envergadura do problema de modo a justificá-lo enquanto tal, isto é,

4 CARNEIRO LEÃO, 2002: 82.
5 HEIDEGGER, 2001: 18.

aquela que o *questiona* e se pergunta em que medida não seria ele mesmo o lugar dos desdobramentos mais importantes quanto à constituição da *episteme* comunicacional.

Finalmente, no sexto e último capítulo, retornamos a nossa atualidade apresentando os vínculos que ela constrói com aqueles outros dois períodos históricos. Se, nos capítulos quatro e cinco, falávamos do que seria o nascimento e a consolidação da *determinação instrumental* da técnica, nesse enfatizamos o que seriam importantes desdobramentos que a conformam em nossa contemporaneidade. Nesse caso, a questão decisiva remete ao advento da *tecnologia* como modalidade contemporânea da técnica, ocasião em que esta última perde seu sentido instrumental, caracterizando o que Heidegger chama de *época das imagens de mundo*.[6] A proposição reside na ideia de que nossa atualidade, caracterizada segundo alguns autores como *sociedade de comunicação*, constituiria um prolongamento do ideal de homem moderno em que as novas tecnologias configuram a possibilidade real de consolidar um "saber rigoroso, válido e verificável".[7] Sob o signo da *transparência*, viveríamos hoje a hipérbole do projeto de cognoscibilidade inaugurado pelo sujeito moderno, finalmente viável em função da ampla legitimidade instaurada pela chegada do paradigma tecnológico que renova e expande a impressionante armação da técnica consolidada na modernidade. Tal desenvolvimento, no entanto, promoveria um tipo de

6 HEIDEGGER, 1995.
7 VATTIMO, 1992: 24.

representação que mais se parece, afirma Milton Santos, com *geometrias* e não mais com *geografias* do mundo, dado que "os objetos retratados [...] nos chegam como objetos em si, sem a sociedade vivendo dentro deles".[8] Sob o signo da *informação*, a *tecno-logia* instaura uma lógica por nada precedida, sendo seus próprios mecanismos internos de inteligibilidade responsáveis por inaugurar outra modalidade de pensamento, cuja "equação da funcionalidade (iguala) os princípios de avaliação e os parâmetros de julgamento, (produzindo) a redução das diferenças de tudo e de todos.[9]

O acontecimento implica grande risco. Se, por um lado, podemos finalmente sair da abordagem instrumental que historicamente caracteriza o campo, por outro, nos expomos ao perigo de permanecer restritos ao totalitarismo da eficácia, grande fundamento do paradigma tecnológico. Entre outras coisas, a perda da modalidade instrumental da técnica remete à chegada de uma tecnociência cujo patamar de variações sistêmicas encontra-se tão endógeno, que seriam suas próprias premissas internas a condição necessária à extinção das "oposições de padrão e todas as divergências de suposição".[10] Através da tecnologia – cujo grande signo trata da radical ampliação dos diversos engenhos que só têm um objetivo, o de intensificar a organização, o controle e a segurança da vida social – a ciência moderna

8 SANTOS, 2005: 32.
9 CARNEIRO LEÃO, 2000: 124.
10 Idem.

acaba também por exaurir as "forças de sustentação empíricas, sistemáticas, operativas, transcendentais de um império planetário".[11] De todo modo, como é também verdade a máxima que afirma ser onde mora o perigo o lugar em que também residem importantes esperanças,[12] embora a passagem seja temerária, acaba, também, por abrir novos e importantes contornos na produção do conhecimento. Por exemplo, a própria possibilidade de significar novamente a *natureza* na ordem do conhecimento para além da perspectiva do *domínio* e da *finalidade*, tal qual teria sido entendida tanto na Grécia, lugar das aparências, quanto na modernidade, objeto a ser manejado por uma racionalidade operativa.

De qualquer forma, o episódio em questão não só encontra no campo da comunicação espaço privilegiado para ser pensado, como se torna responsável pela própria saída da condição instrumental em que vem sendo pensado historicamente. A radical ampliação da armação técnica, representada pelo advento tecnológico, coloca os suportes e engendramentos comunicacionais como espécie de revestimento histórico. Não se trata agora de pensar os efeitos de um ou outro instrumento de comunicar, mas, muito especialmente os novos regimes de verdade produzidos por uma ambiência histórica efetivamente comunicacional. Em outras palavras, significa dizer que

11 Idem.
12 Como afirma nossa epígrafe citando o poeta alemão Friedrich Hölderlin.

o crivo tecnológico retira a comunicação da abordagem instrumental deslocando-a para um tipo de conformação fenomenológica. Seu entendimento deixa de residir no instrumento em si mesmo, dado que nossa sociabilidade seria entrelaçada em dinâmicas e injunções comunicacionais, migrando, então, para a condição de limiar histórico. Duas transformações são então fundamentais. A primeira aponta uma mudança substancial na comunicação que, nesse caso, "se torna cada vez mais um valor em si mesmo, para além de sua função".[13] Nesse sentido, perde sua condição de meio ou instrumento consolidando-se como finalidade em si mesma, uma vez que estar nos circuitos de comunicação constitui horizonte de "expectativa de compartilhamento [...] de validade universal".[14] Nesse contexto, "não são tanto os conteúdos da comunicação que contam, mas a própria possibilidade de comunicar",[15] aquela que viria a constituir um novo valor social – a comunicação como âmbito existencial, como fim último. Assim sendo, para compreender que novo valor social é esse que emerge sob o signo da visibilidade e que tem na comunicação seu grande invólucro, é preciso responder a questões tais como: o que é possível efetivamente comunicar? o que é comunicar? o que é que se comunica hoje nos diversos circuitos e suportes midiáticos? como nos mantemos em comunicação? todos têm o direito à comunicação? – enfim, perguntas que colocam o tema da *comunicabilidade* no centro dos

13 VATTIMO, 2003: 19.
14 Idem.
15 Idem.

debates de nossa contemporaneidade. A segunda mudança atribuiria, finalmente, à comunicação legitimidade para traduzir o visível, isto é, interpretar aqueles que seriam novos regimes de verdade. Pensar a comunicação como ambiência histórica significa colocá-la num determinado âmbito existencial que implica, sobretudo, novas atitudes interpretativas. Em torno de tais interpretações, portanto, residiriam as contribuições mais importantes naquilo que diz respeito à constituição do objeto de estudo próprio que possa oferecer alguma especificidade às práticas científicas em comunicação social.

Capítulo 1

O contexto da pergunta

O problema da história e a questão do *tempo*

A reflexão que aqui se inicia apresenta-se como contribuição ao que se vem chamando *hoje* de elaboração de uma *episteme* comunicacional. Ressaltamos de início a *temporalidade* da temática trabalhada, pois, de certo modo, nos parece que a mesma resulta de um conjunto de novas perguntas que tratam, na realidade, de antigos problemas. De fato, se recuamos no tempo e pensamos a questão da comunicação como fenômeno, prática ou expressão social, observamos que ela não só acompanha, como, muitas vezes, acaba por fundar importantes passagens históricas. É o caso, por exemplo, do papel exercido pela linguagem, pela cultura oral junto ao advento das cidades, na passagem da Grécia antiga ao período clássico; da mesma forma, na passagem ao período medieval, quando ocupa o lugar de mediação entre o homem e o divino; assim como na era moderna, quando da emergência das diversas técnicas oriundas da invenção da energia elétrica.

Em nossa atualidade, o cenário não parece ser muito diferente. Se a tomarmos sob a perspectiva da *globalização* – termo que tem sido usado para definir o momento atual –, veremos que o fenômeno *comunicação* encontra-se precisamente entre aqueles que singularizam nossa contemporaneidade. Entendida como "modalidade atual, contínua ou não, da modernidade, pedaço da história dotado de tardia estrutura industrial",[16] a *globalização* se torna inteligível, em boa medida, a partir da possibilidade potencialmente infinita de comunicar. De certa maneira, as diversas referências ao termo que vem sendo utilizado para melhor descrever nossa atualidade passam, de uma maneira ou de outra, pelas vicissitudes das novas tecnologias comunicacionais. Não exatamente porque trazem algo em si mágico, senão pelo simples fato de que constituem, elas próprias, um dos modos pelos quais se viabiliza e se legitima o presente projeto. Se globalizar significa operar na direção de uma suposta unidade; unificar, englobar sob um todo único, experiências até então dispersas e fragmentadas; integrar na mesma lógica, seja econômica, social ou cultural, aspectos contingenciais presumidamente estilhaçados que, agora, poderiam ser finalmente unificados, essa seria, muito propriamente, a tarefa endereçada às novas tecnologias comunicacionais. Sob o signo da *informação*, as redes e tecnologias informacionais tornariam possível a necessária superação de espaço e tempo, responsável pela produção de determinada convergência cuja envergadura

16 SANTOS, 1998: 102.

resultaria num tipo de integração que viria a ser chamada de global. A elas caberia, portanto, renovar o projeto em torno de determinada unidade agora viabilizada pela confiança instaurada junto a seus altos índices de eficiência. Precisamente nessa direção, a *comunicação* aparece como crivo identitário de uma época. A globalização, definida por Octavio Ianni como paradigma histórico predominante na passagem do século XX ao XXI,[17] colocaria, definitivamente, o fenômeno comunicativo no centro dos debates de nossa época.

Sendo assim, seja na passagem do período antigo à era clássica – em decorrência da busca da verdade, quando se perguntava pelas regras dos discursos proferidos na *pólis grega*, – seja na modernidade – quando se procurou a mediação entre o homem e o divino – ou em nossa atualidade – período que se caracteriza pelo suposto encontro de uma emancipação humana em decorrência da chegada das tecnologias do futuro –, em todos os casos, aponta-se para a centralidade do fenômeno da comunicação, se não como elemento fundador, certamente como elemento decisivo dos processos e passagens históricas. As perguntas endereçadas à questão é que parecem mudar, isto é, se a comunicação, enquanto fenômeno social, é tão antiga quanto a própria existência humana, as inquietações ou dúvidas por ela suscitadas é que parecem transformar-se. Ou seja, se, por um lado, podemos enfatizar a presença do fenômeno comunicativo nas diversas transformações

17 IANNI, 1994: 147.

societárias ao longo dos anos, por outro, torna-se necessário apontar para aquelas que seriam importantes mudanças quanto às interrogações acerca de suas diferentes configurações. Precisamente em torno dessa questão encontra-se o aparecimento da pergunta sobre a elaboração de uma episteme comunicacional. Embora o fenômeno da comunicação remonte a períodos muito antigos, as perguntas pela legitimidade da reflexão sistematizada em torno do assunto atendem a um contexto bastante específico. Somente após o surgimento de um determinado tipo de comunicar, seguido pela consolidação de práticas de ensino e reflexão dedicados a pensar o tema, é que começa a germinar a necessidade de fundar uma ciência da comunicação. Dito de outra maneira, a pergunta quanto à elaboração de uma episteme comunicacional não remonta a qualquer época ou a qualquer tipo de comunicação. Remete, num primeiro momento, ao final do século XIX, o período em que se desenha um conjunto de teorias que sugerem o aparecimento do presente campo de estudos. No entanto, apenas a partir da segunda metade do século seguinte é que se tem, de fato, o debate cujo viés epistemológico apresenta a pergunta sobre as possibilidades de uma ciência da comunicação. Voltaremos à questão.

De qualquer forma, gostaríamos de chamar atenção para o estreito vínculo existente entre a formulação de diferentes perguntas e as injunções de seu contexto histórico. Em outras palavras, nos referimos à imbricação fundamental encontrada entre tempo e produção do conhecimento. Nos remetemos precisamente àquilo que

se convencionou reconhecer como a grande invenção do século XIX e que diz respeito à introdução do *tempo* não somente como recurso, mas, sobretudo, como acontecimento filosófico responsável por fundar a história, seja como nova disciplina na ordem do conhecimento, seja como modo próprio de compreensão da verdade que se quer em movimento. Muitas são as abordagens quanto aos marcos iniciais do novo advento. Segundo Vattimo, é de Immanuel Kant a paternidade da nova criação.[18] Para ele, ao desdobrar o que seria, na repartição clássica da filosofia, o estudo da ética, em detrimento da lógica e da física, Kant não apenas incluiria o tempo na ordem do conhecimento, mas, efetivamente, inauguraria o que seria, em seguida, conhecido como as ciências sociais e humanas. Embora em Kant, o tempo ainda não apareça segundo uma dimensão histórica propriamente dita, tal qual acontece em Hegel, ele já ocupa lugar central. Na obra do filósofo o tempo configura-se como forma pura da sensibilidade, isto é, condição de possibilidade de qualquer representação. Em seu *esquematismo transcendental*,[19] Kant dá ao tempo condição privilegiada. Em torno de sua constituição produz-se uma espécie de interseção entre as faculdades da sensibilidade e do entendimento através da qual se pode vir a ter algum tipo de conhecimento.

---

18 VATTIMO, 1992.

19 O esquematismo transcendental aparece na Crítica da razão pura. KANT, 1994b: 181-187. (B176-187)

De acordo com o filósofo, o conhecimento resulta da aplicabilidade de suas categorias (conceitos puros do entendimento) à sensibilidade. Para que haja algum tipo de conhecimento, em sua opinião, é necessário unir os elementos que pertencem às faculdades da sensibilidade e do entendimento, atrelar intuição e conceito. De outro modo, seguindo as palavras do autor, a intuição, sem conceito, permanece cega, e o conceito, sem intuição, vazio. É preciso aproximá-los para que se produza algum tipo de conhecimento. A questão que se coloca, então, seria: como unir o conceito puro do entendimento às intuições empíricas? A resposta está justamente na constituição do tempo. No esquema transcendental, o tempo está vinculado diretamente à faculdade da imaginação em sua dimensão produtiva. Ele tanto se adequa à faculdade da sensibilidade como forma pura *a priori*, condição de haver qualquer tipo de representação, entendida como intuição empírica ou como o modo de relacionamento direto com a realidade, tendo aqui função de apreensão, quanto pertence também à faculdade do entendimento, lugar das categorias ou conceitos teóricos produzidos espontaneamente por uma razão pura e que independem da sensibilidade e da observação. Através do tempo, realiza-se a passagem da pureza das categorias à materialidade das intuições, modo pelo qual o conhecimento se torna possível. Interessa observar que toda essa movimentação se passa no sujeito e possibilita que o tempo exerça papel decisivo na ordem do conhecimento.

Significa dizer que, se Descartes inicia a revolução copernicana (do conhecimento) ao colocar o sujeito na cena principal da produção de conhecimento, Kant radicaliza tal movimento. A objetividade do conhecimento, pensada pelo filósofo, depende do equilíbrio entre o que o sujeito produz espontaneamente e o que recebe através da sensibilidade; o ponto de partida, contudo, é sempre o sujeito. Assim ele fundamenta um modo de conhecer proveniente das filosofias naturais, sem recorrer à observação empírica como ponto de partida: o filósofo desloca a própria produção do conhecimento para dentro do sujeito. Segundo Kant, o conhecimento se passa irremediavelmente dentro do sujeito. Antes de tudo, o problema remete a suas condições de possibilidades, abrangências e limites, em que a razão é entendida como tribunal. Precisamos descrever suas operações internas por meio das quais podemos avaliar o que pode ou não essa própria razão, esse sujeito de conhecimento. É assim que Kant inclui não apenas o sujeito na produção do conhecimento, mas também e sobretudo o tempo, que até então remetia ora a uma ordem de eternidade completamente diferente e desvinculada do sujeito, ora a uma mundanidade meramente contingente. A partir de sua contribuição não apenas o tempo, mas também o sujeito passa a estar incluído na produção do conhecimento. Trata-se do próprio tempo como constituição de um sujeito de conhecimento.

Em Hegel o tempo ganha configuração histórica.[20] A partir da reflexão de que "toda época tem seu espírito e, com seu espírito, ela participa na história do Espírito da História",[21]o filósofo alemão introduz o tempo como categoria histórica central na ordem do conhecimento. De acordo com seu pensamento, cada época teria espírito próprio que corresponderia à maneira como se forma, "nem sempre de modo transparente, o horizonte de sua cultura".[22] Cada época seria constituída de noções gerais que se relacionariam ao modo pelo qual os "homens compreendem e tomam consciência do pensamento da realidade".[23] Segundo Hegel, por exemplo, dificilmente algum outro povo poderia vivenciar a experiência da arte tal qual os gregos a fizeram. Manifestação suprema do absoluto (que se dá também na ordem do sensível, por exemplo, na arquitetura dos templos e, sobretudo, na escultura dos próprios deuses), a arte para os gregos era a encarnação de uma ordem divina, era a participação na autoconsciência viva do Absoluto; representava, portanto, o espírito de uma época cuja experiência dificilmente se repetiria tal e qual. Sua unidade ou delimitação seria sempre superada por aquela que viria a sucedê-la. Tal sucessão não se realiza pela negação ou exclusão da época anterior, mas pela própria absorção do que fora negado. Com isso não se recusa simplesmente o espírito de uma época anterior;

20 HEGEL, 1995.
21 CARNEIRO LEÃO, no prelo: 1.
22 Idem.
23 Idem.

ele é subsumido sob nova orientação, isto é, embora não se repita, é necessariamente acumulado, sendo absorvido sob outra direção.

Infinito e cumulativo, o *tempo* aqui é visto como um suceder de épocas que possuem espírito próprio e que participam do que o filósofo denominou *movimento dialético.* Noção fundamental na compreensão do tempo como categoria histórica, o *movimento dialético* na história universal seria constituído de três formas fundamentais – a arte (Grécia clássica), a religião (Cristianismo) e a filosofia (idealismo especulativo de Hegel). Nessas três formas distintas de manifestação do espírito encontra-se a noção de *tempo* histórico. Aqui o *tempo* não pertence exatamente a nenhum sujeito, mas ao suceder do espírito de cada época através do qual cada uma delas participa do início da posterior e do final da anterior. Significa dizer que o *movimento dialético do idealismo hegeliano* aponta para a incorporação de cada época em outra: assim, não há término como ponto final de uma época, mas, permanentemente, absorção. Se, por exemplo, a religião é o espírito que sucede a arte, esta não teria acabado exatamente por ter sido sucedida por aquela, mas, de outra maneira, continuaria agindo, uma vez que constituiria seu futuro, posto que haveria uma racionalidade da própria história como um suceder de completações. Com isso, constitui-se, portanto, a ideia de *tempo histórico*.[24]

24 HEGEL, 1995.

Nesse caso, a história corresponderia ao espírito particular de uma época, isto é, da objetivação de um espírito universal e, concomitantemente, permaneceria como marco fundamental de determinada continuidade, de certo fluxo. De acordo com Hegel, o processo histórico tem um fim, uma finalidade, um *telos*, que é o progresso rumo à autoconsciência da liberdade. Segundo ele, "a história universal representa a gradação do desenvolvimento do princípio cujo conteúdo é a consciência da liberdade".[25] Nesse sentido, todas as épocas complementam lentamente essa meta, esse fim, sendo a história da filosofia também uma filosofia da história. Considerar a história racionalmente ou filosoficamente é assumir que ela tem um espírito universal. Para Hegel, "a história universal é, portanto, em geral a explicitação do espírito no tempo".[26] A história seria a realidade do espírito, como o real seria racional. Assim, Hegel introduz o tempo como história. No fundo, o que está dito é que o tempo é a própria razão. O *tempo* é uma razão histórica que assume o lugar de tribunal. Para ele, "a história é o tribunal da razão",[27] e o tempo, portanto, não se encontra no sujeito, tal como em Kant. Nesse sentido, Hegel remete o tempo a um *sujeito absoluto*, inaugurando-o como recurso epistemológico. O *movimento dialético* iria influenciar diversas correntes responsáveis por fundar as ciências sociais ou humanas. A ideia da história como lugar de uma consciência cumulativa e universal iria marcar fortemente,

25 HEGEL, 1995: 132.
26 HEGEL, 1995: 131.
27 HEGEL, 1997: 307 (§ 341).

por exemplo, a obra de Karl Marx. E não só a dele; diversas outras correntes teóricas responsáveis pelo aparecimento da sociologia, em meados do século XIX, e pelas ciências, em geral, interessadas na reflexão dos homens sobre si mesmos seriam influenciadas pelo advento hegeliano.

Por uma *ontologia* da atualidade

Apesar da riqueza relativa às diferentes "genealogias" que introduzem o tempo na ordem do conhecimento, sobretudo no século XIX, gostaríamos de apontar aquela que, de certa forma, nos parece perpassá-las invariavelmente, por isso mesmo, considerada espécie de matriz, que vem também a situar o início da presente análise. Temos como propósito, aqui, conceber a problemática do tempo a partir da inclusão do *presente* naquilo que se põe a pensar, em que o próprio presente aparece como "acontecimento filosófico ao qual pertence o filósofo que fala".[28] Já não fazemos, aqui, referência a qualquer *tempo,* em qualquer instância ou modalidade, mas, sobretudo àquele que, na história, remete ao inédito episódio em que a filosofia problematiza sua "própria atualidade discursiva".[29] Nos referimos muito propriamente à experiência do *presente,* cuja originalidade reside no fato de se constituir, ele mesmo, o modo pelo qual se tornou possível incluir aquele que pensa naquilo que se pensa. Tal conformação em torno do

28 FOUCAULT, 1984: 104.
29 Idem.

tempo remete ao texto de Foucault que, a partir da investigação de outros dois importantes textos de Kant– o primeiro em resposta à pergunta que lhe teria sido feita "O que é a *Aufklärung*?", e o segundo intitulado "O que é a revolução?" –, chama atenção para o problema que envolve a inclusão da *atualidade* na ordem do conhecimento. De acordo com Foucault,[30] nesses textos, Kant inaugura a *modernidade como questão* por fazer surgir, pela primeira vez, o *presente*, a *atualidade* propriamente como questão filosófica – ainda que isso não fosse original. Segundo Foucault, esse "não é o primeiro texto na história da filosofia, nem mesmo o único texto de Kant que tematiza uma questão concernente à história".[31]A diferença é que, nesse caso, o *presente* não aparece sob o crivo de uma *história universal cosmopolita* em que é tradicionalmente caracterizado segundo uma teleologia que o situa na interseção de uma origem, de um princípio absoluto e de uma finalidade.

A partir de perguntas como "O que é que se passa hoje? O que é que se passa agora? Quem é que define este momento em que escrevo? O que é este 'agora' no interior do qual estamos uns e outros?", Kant introduz o problema de uma "teleologia imanente ao processo mesmo da história".[32] Como tal, procura compreender o *presente* não apenas como "situação histórica na ordem do

30 O autor teve como um de seus mais importantes interlocutores Gilles Deleuze, que acreditava terem sido os estoicos os primeiros a formular a questão da presentificação da temporalidade.

31 FOUCAULT, 1984: 103.

32 Idem.

conhecimento",[33] que determina o que pode ou o que não pode ser pensado, mas como *acontecimento filosófico* destacado (avulso) ao qual "pertence o próprio filósofo que fala". Na realidade, Descartes já teria feito o primeiro movimento quando, a partir do questionamento em torno da radicalidade de sua contingência histórica, determinou o que poderia ou não ser objeto de uma pergunta filosófica. Segundo o procedimento da dúvida metódica, que parte do princípio de que tudo em volta pode ser engano, ele consagraria o método como fundamento da opção moderna pelo cognoscível. Mais do que motor na sentença daquilo que deve ou não ser pensado, a *atualidade* aparece aqui como *acontecimento* ao qual se vincula o próprio filósofo que fala, que deve, portanto, dizer-lhe "o sentido, o valor, a singularidade filosófica e, dentro da qual ela tem que encontrar ao mesmo tempo sua própria razão de ser e o fundamento do que ela diz".[34] Trata-se agora de uma *ontologia do presente* ou uma de *ontologia da atualidade*,[35] caracterizada fundamentalmente pela noção de *acontecimento,* responsável por erguer uma tradição de pensamento radicalmente diferente daquela em torno da *analítica da verdade*.[36] Encontra-se precisamente no aspecto em questão a importância do texto de Kant. A partir das perguntas "O que é precisamente este presente ao qual pertenço?"

33 FOUCAULT, 1984: 104.

34 Idem.

35 FOUCAULT, 1984:112.

36 Idem.

ou "O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte?"[37]o autor inaugura a *modernidade como questão* porque a coloca como época em que finalmente se torna possível realizar o questionamento da historicidade do pensamento universal, caracterizado até então pela exclusão do próprio *tempo,* entendido, nesse caso, como contingência na ordem da produção do conhecimento. Segundo Foucault, a questão agora trata de compreender como e de que maneira aquele "que fala enquanto pensador, enquanto sábio, enquanto filósofo faz parte, ele mesmo, desse processo, (mais do que isso) como ele tem um certo papel a desempenhar neste processo, onde ele se encontra então ao mesmo tempo como elemento e ator".[38]

Bem verdade que aí se coloca também uma das contradições da obra de Kant. Se, por um lado, ela aponta para o ineditismo da presença do tempo na ordem do conhecimento, portanto, para certa descontinuidade, uma vez que representa uma dimensão de relatividade na leitura da história, por outro, insere-se num conjunto de reflexões que radicalizam o princípio de uma história universal, posto que anunciam a modernidade como momento em que o homem pode, finalmente, alcançar sua maioridade. A pergunta quanto ao *esclarecimento* (O que é a *Aufklärung*?) trata do evento do qual a modernidade é a grande herdeira e que a situa como o momento da "saída do homem de sua

37 FOUCAULT, 1984:106.
38 FOUCAULT, 1984:104.

menoridade"[39] em direção a sua progressiva emancipação. Nesse sentido, a contradição em torno da pergunta ocorre porque se, por um lado, ela realiza a importante abordagem da razão como problemática histórica, por outro, acaba por encerrá-la na especificidade do próprio princípio teleológico. Observa-se neste momento a fundação de uma razão capaz de retirar o homem de seu *estado de menoridade*, projeto cujo esclarecimento poderia não apenas iluminar toda escuridão, mas, efetivamente, colocar o gênero humano na direção de seu constante progresso. Prolifera, portanto, em todo o círculo de estudos filosóficos na Alemanha a seguinte pergunta: existiria, afinal, uma causa que se torne, ela própria, a condição de possibilidade de um "progresso constante no gênero humano?"[40] A pergunta, afirma Foucault, não apenas fundaria boa parte dos debates filosóficos do período (o problema da revolução, agregado à pergunta pela *Aufklärung,* formaria o grande axioma moderno), mas, sobretudo, seria também o modo pelo qual Kant colocou para si a questão de sua *própria atualidade*.

Sobre a noção de *acontecimento*

Segundo Kant, se existe realmente um "progresso constante do gênero humano", deve haver uma causa que de fato intervenha sobre a realidade. Não se trata de pensar uma causa que se apresente apenas como "possibilidade de

39 KANT, 1985: 100.
40 FOUCAULT, 1984:107.

efeito", mas a "realidade de um efeito"[41]que mostre efetivamente que a causa atua sobre ele. Essa, diz ele, só pode ser compreendida pela presença de um *acontecimento* que, destacado no interior da história, tenha valor de *signo rememorativum, demonstrativum e prognosticum*.[42] De todo modo, mesmo singular, não se trata de encontrar um agente que produza seus efeitos exclusivamente num certo momento. Tal conformação não é suficiente para que determinemos se há ou não uma causa permanente a conduzir os homens em direção ao progresso. É preciso pensar o que seria, ou qual seria, esse *acontecimento* cujo *valor de signo* rememorativo, demonstrativo e prognóstico nos permitiria tanto sair da trama teleológica, em que a causa aparece apenas como possibilidade de efeito, como perpetuar uma ampla e convergente propensão do gênero humano em direção a um único progresso. Para Kant, esse *acontecimento* é a *Revolução*. É ela que tem valor de signo rememorativo, demonstrativo e prognóstico. Em 1798, ele responde à pergunta (O que é a revolução?) que tomava conta das diversas formulações, em especial, aquelas provenientes do direito e da filosofia.[43] Diz o autor: "não é nos grandes acontecimentos

41 Idem.

42 Idem.

43 Vale lembrar que os dois textos de Kant aos quais se refere Foucault são escritos no período que envolve o final do século XVIII e o começo do século XIX, época que se encontra decisivamente marcada pela formação dos estados-nações. Na verdade, o acontecimento ao qual se refere Kant especificamente é a Revolução Francesa (1789); no entanto, podemos citar como outros exemplos do período a Teoria do Direito do próprio Kant (1797), as conquistas de Napoleão Bonaparte na França

que devemos buscar a revolução como valor de signo *rememorativo*, *demonstrativo* e *prognóstico* do progresso, e sim naqueles bem menos grandiosos e perceptíveis".[44] Embora paradoxal, aqui revolução não remete à dimensão em que nos acostumamos a entendê-la, como sinônimo da "queda dos impérios, nas grandes catástrofes pelas quais os estados melhor estabelecidos desaparecem, nas inversões de fortunas que diminuem os poderes estabelecidos e fazem surgir novos".[45] Para o autor, não seria tão importante se haveria vitória ou derrota nas grandes passagens. Segundo ele, os ganhos ou transtornos provenientes de momentos de maior instabilidade não podem ser considerados "signos do progresso"[46] do gênero humano. Embora importantes e possivelmente recorrentes, não apenas não garantem a existência de determinado nível de progresso para toda a humanidade, como também não fazem mais do que inverter a ordem das coisas.

Para Kant, o que pode ser considerado signo do progresso do gênero humano é o que está em torno da revolução e que chamou de "uma simpatia de aspiração que frisa o entusiasmo".[47] Nesse caso, o que é decisivo na

(1804), os avanços de Bismarck na Alemanha (1870), a proclamação da República no Brasil (1889), entre outros, ou seja, refere-se ao período que testemunha a revolução como acontecimento: signo do progresso do gênero humano.

44 FOUCAULT, 1984:108.

45 Idem.

46 FOUCAULT, 1984:109.

47 Idem.

Revolução, não é exatamente a própria Revolução mas "a maneira pela qual a Revolução faz espetáculo, é a maneira pela qual ela é acolhida ao redor pelos espectadores que não participam mas que a consideram, que assistem e que, para melhor ou para pior, se deixam arrastar por ela".[48] Segundo o filósofo, o importante não seria a revolução em si, mas aquilo que talvez estivesse na mente dos que não a fazem diretamente, isto é, que não são seus agentes principais. O acontecimento revolução ao qual ele se refere, e que pode muito propriamente ser considerado signo permanente do progresso do gênero humano, diz respeito a uma "disposição moral da humanidade" que se constitui "no direito de todos os povos de se darem a constituição política que lhes convém e no princípio conforme ao direito e à moral de uma constituição política tal que evite, razão de seus próprios princípios, toda guerra ofensiva".[49] Kant se refere ao fenômeno que jamais será esquecido pela humanidade, que jamais deixará de povoar o imaginário do homem moderno, pois se encontra radicalmente combinado às necessidades e injunções do alcance de um progresso permanente de toda condição humana. A revolução é o acontecimento que aponta para a existência constante de um tipo de *virtualidade* que não pode mais ser esquecida. Dimensão que há de ressurgir sempre nos momentos de maiores crises e fracassos dos diferentes projetos políticos. Tal disposição, portanto,

48 FOUCAULT, 1984:108.
49 FOUCAULT, 1984:109.

não só se constituiria no grande acontecimento do qual os homens jamais se esqueceriam, mas, também, seria a possibilidade real de demonstrar a existência de uma causa permanente a guiar, ela mesma, a humanidade na direção de seu próprio progresso. O debate em torno do problema da revolução e, muito especialmente, sobre o progresso ou não do gênero humano tem diversos desdobramentos e longo alcance. Na realidade, pode-se dizer que ainda hoje somos tributários de boa parte da problematização reflexiva que advém, em particular, dos séculos XVIII e XIX, período que anuncia a chegada da maioridade e emancipação do homem via *autonomia da razão*. Não se pode negar a envergadura do problema, muito menos deixar de fazer referência aos termos em que foi colocado, sobretudo, por Kant. Entretanto, neste momento, mais do que aprofundar tais proposições caberia enfatizar, mais uma vez, que tal formulação diz respeito, antes de tudo, ao modo pelo qual Kant problematizou sua atualidade. A leitura de Foucault, nesse sentido, é decisiva posto que compreende, a partir da referência às duas perguntas respondidas por Kant em 1784 e 1798, o problema da inserção da atualidade ou do presente naquilo que se está a pensar. Destaca-se, portanto, o crivo fundamental em que aquele que escreve pode fazer parte daquilo que se escreve. No caso específico do texto de Foucault, ele também levanta tais questões porque são aquelas que fazem parte de seu próprio tempo. Para ele, as perguntas sobre a *Aufklärung* e sobre a revolução são aquelas que, de alguma maneira, nascem em Kant e continuam a ambientar a cena intelectual de sua atualidade histórica.

Esses dois textos, em sua opinião, fundam as preocupações que corresponderiam ao aparecimento das próprias ciências humanas e sociais. Para o filósofo, o texto de Kant marcaria, na história do conhecimento, o gesto radical no deslocamento das problemáticas concentradas, até o primeiro momento da modernidade, nas questões empíricas ou naturais para aquelas que encontram no sujeito, e, nesse caso, mais especificamente no problema da liberdade, a busca de uma unidade de medida universal. Discute-se, portanto, o movimento que veio a produzir uma abordagem da razão como problema histórico, da possibilidade de realizar certa historicidade em torno da verdade, construída a partir de um pensamento universal que, pelo menos até Kant, vigorava como a mais importante proposição axiomática da modernidade. Tratava-se de encontrar as respostas para as perguntas que arrastavam todo o período eminentemente político, isto é, "O que é a *Aufklärung*?" ou "O que fazer com a Revolução?". Nesse sentido, pode-se dizer que o gesto – inaugurado no *Cogito* de Descartes, que tira a filosofia do *objeto* e a coloca gravitando em torno do *sujeito* – seria consolidado por Kant no final do século XVIII, abrindo novos contornos na ordem do conhecimento, em especial nas ciências ditas "morais" do século XIX.

De todo modo, a breve passagem pelas ideias do filósofo nos interessa pois aponta para fundação da indissociabilidade entre tempo, história e produção de conhecimento. Este último, portanto, representando as diferentes formas do homem lidar com a natureza e determinar sua

reverberação social e, os primeiros, a maneira como os homens habitam sua época, se incluem e incluem a atualidade da qual fazem parte naquilo em que se propõem pensar. Essa seria uma das grandes contribuições do texto de Kant. Foucault toma-o como objeto de análise justamente porque vê ali, entrando na cena do conhecimento, ainda que de forma muito retraída, a questão do presente, da atualidade como lugar ao qual *pertence o próprio filósofo que fala*. A partir das perguntas sobre a *Aufklärung* e a revolução, Kant não apenas desdobra as duas principais interrogações que ocupariam toda a discussão filosófica na Alemanha, como, efetivamente, as responde na direção de sua própria atualidade.

Com isso, diz Foucault, o filósofo alemão inaugura aquelas que seriam as "duas mais importantes tradições críticas entre as quais se dividiu a filosofia moderna".[50] A primeira, que trata das condições de possibilidade de um conhecimento verdadeiro e que se expande durante todo o século XIX na direção de uma *analítica da verdade*. A segunda, que Foucault vê surgir sob a égide das perguntas sobre a *Aufklärung* e a revolução, e que denomina uma *analítica do presente*. Diferente de uma historicização teleológica, centrada na classificação descritiva de determinado fenômeno, em que o *presente* ou a *atualidade* simplesmente não integram as diversas problemáticas teóricas na ordem do conhecimento, essa segunda tradição parte do "campo atual das experiências possíveis", fazendo da

50 FOUCAULT, 1984:111.

interrogação que proporciona a inclusão do filósofo no *presente* que questiona sua base hermenêutica. Mais do que a adesão a qualquer doutrina, diz ele, pensa-se no pertencimento "a um nós que se refere a um conjunto característico de sua própria atualidade",[51] de onde emerge uma o*ntologia da atualidade* ou ainda uma *ontologia de nós mesmos*.[52] Tradição crítica da qual Foucault afirma fazer parte, erguida em torno do vínculo entre os paradigmas históricos e epistemológicos. Longe de reforçar a perspectiva cuja objetividade propõe a retirada do sujeito da produção do conhecimento, tenta-se aqui insistir no problema da *atualidade* como sendo o próprio modo pelo qual poder-se-á, justamente, incluí-lo na produção dos vários tipos de conhecimento. Segundo ele, dessa tradição, fazem parte ainda autores como Hegel, Nietzsche, Max Weber e a Escola de Frankfurt.

Globalização e *episteme* comunicacional

Adotamos, como ponto de partida, o aspecto que destaca justamente a inclusão do *presente* nas diferentes formulações e hipóteses de trabalho. Na realidade, a aproximação com o texto de Foucault nos permite também situar as próprias perguntas que iniciam nossa análise. Partimos da perplexidade diante dos atuais efeitos que envolvem as diferentes práticas e suportes comunicacionais em nossa

51 FOUCAULT, 1984:105.
52 FOUCAULT, 1984:112.

contemporaneidade. Sem dúvida nenhuma, hoje, poderíamos dizer: nossa atualidade se diferencia de qualquer outro período em função da consolidação das supostas infinitas possibilidades de comunicar. Etapa da história decisivamente marcada pela tessitura social erguida em torno e através dos suportes comunicacionais, vivemos um contexto social dito globalizado, cujo fundamento, precisamente delineado em torno da violenta busca de expansão do capital internacional, faz dos suportes comunicacionais um de seus mais importantes elementos de sustentação e desdobramento. Falamos do processo de ampliação econômica que se realiza através das redes e conjecturas comunicacionais, responsáveis por criar nova capacidade de fazer circularem informações, bens, pessoas e mercadorias em velocidade jamais vista até este momento. Circulação essa que se torna possível a partir do advento do computador, que a instaura como um novo valor social, fundada na capacidade de armazenar, ter permanentemente disponível e manejar um grande volume de informação, e que se torna, efetivamente, a modalidade pela qual se viabiliza um capitalismo tardo-industrial erguido em torno da financeirização do sistema econômico.[53] Segundo Milton Santos, é justamente da "unicidade das técnicas, da qual o computador é uma peça central [...] que surge a possibilidade de existir uma finança universal, principal responsável pela imposição a todo o globo de uma mais-valia mundial".[54]

53 SODRÉ, 2002: 14.
54 SANTOS, 2005: 27.

Entretanto, trata-se da circulação que nos lança num contexto social marcado pela crise generalizada de regras e parâmetros coletivos. De uma fase da história que traria consigo a radicalização do questionamento de princípios e valores estabelecidos, por séculos, em nossas sociedades. Um contexto globalizado que não só aumentaria, mas radicalizaria nossa incompreensão da ordem política contemporânea. Viveríamos hoje a crise da política em que se instala a *ordem da desordem*,[55] o momento mais agudo de uma verdadeira ditadura econômica que, totalitária por natureza, acabaria também por produzir uma experiência política de caráter monolítico. A experiência política – tradicionalmente definida como a possibilidade de alternância no poder, a partir dos diferentes modos de conceber a economia – estaria, atualmente, fadada a concerto de uma nota só, posto que sobre esta reinariam as prerrogativas de um único projeto. A escassez de imaginação política estaria condicionada à ditadura do mercado que, não permitindo efetivamente que a ele nada se contraponha, acabaria também por influenciar a consolidação da crise de nossa experiência política contemporânea. Na realidade, afirma Milton Santos, a grande peculiaridade da globalização é que, diferente de outros períodos da história do próprio capitalismo, concebidos como épocas que alternavam momentos de crise e permanência, ela faz da

55 CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *A crise da ética hoje*. Palestra realizada junto ao Núcleo de Pesquisa em Filosofia Grega Clássica e Helenística. Curso de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, UFPB: 2001.

primeira sua contingência estrutural. Não se trata de esperar os momentos que sucederiam as crises, restaurando certa estabilidade pouco mais longínqua. Na globalização, "a crise é estrutural" e provém "de uma dupla tirania, a do dinheiro e a da informação, intimamente relacionadas. Ambas, juntas, fornecem as bases do sistema ideológico que legitima as ações mais características da época".[56] As duas formas estruturais de violência, responsáveis por boa parte da crise política na qual estamos inseridos, respondem pela construção de um novo *éthos* caracterizado segundo o enorme "retrocesso quanto à noção de bem público e de solidariedade".[57] Resultado do crescente atrofiamento do Estado no desempenho de suas atribuições de gestor de políticas públicas, o *éthos* social encontra-se cada vez mais submetido exclusivamente às regulações que atendem aos interesses e lógica da iniciativa privada. Como desdobramento direto tem-se o crescimento da pobreza e da desigualdade social, que acaba por legitimar uma série de contravenções e comportamentos outrora expugnáveis, que agora simplesmente se tornam normais, moralmente aceitos, posto que justificados pela competitividade como novo valor institucional, nervura da sobrevivência.

A crescente perda da envergadura simbólica em torno da política acabaria, portanto, por nos fazer acreditar na "emergência do dinheiro em estado puro como motor da

56 SANTOS, 2005: 37.
57 SANTOS, 2005: 38.

vida econômica e social".[58] Essa é uma das formas mais *perversas* da globalização: aquela que retira a vitalidade do espaço social, regulando tudo e todos segundo uma lógica de rentabilidade que visa corresponder aos padrões de eficiência e produtividade do mercado. Como grande resultado tem-se a diluição da densidade do vínculo societário em que se "mata a noção de solidariedade, devolve[ndo] o homem à condição primitiva do cada um por si e, como se voltássemos a ser animais da selva, reduz[indo] as noções de moralidade pública e particular a um quase nada".[59] Nesse contexto, nossa atual inércia política estaria diretamente vinculada aos desdobramentos de uma racionalidade autolegitimada pelas inovações técnicas, que acabaria por contribuir decisivamente na consolidação de uma experiência política opaca, imobilizada pela assepsia dos avanços sistêmicos. A impotência das ideologias no enfrentamento dessa nova configuração histórica do capitalismo mundial ocorre, em parte, porque se transfere um conjunto significativo de crenças políticas para os ideais de eficiência das tecnologias comunicacionais. Com isso, reacende-se o projeto iluminista que acreditou poder o homem, na esfera pública e mediante discussão não influenciada por tabus e/ou preconceitos, alcançar uma sociedade livre. Crença que se reflete na opinião de muitos teóricos, por exemplo, sobre a Internet como possibilidade real de se realizar o "espírito absoluto da plena autotransparência da

58 Idem.
59 SANTOS, 2005: 65.

razão".[60] Como espaço autônomo, livre de qualquer coerção, de ruído dispersivo, erguida em torno de sólida eficiência tecnológica, a Internet nos colocaria, pelo menos virtualmente, ligados uns aos outros, sem contratempo, caracterizando, enfim, um ideal de unidade planetária. O cenário, pois, caracterizado outrora pelo positivismo iluminista, migra, agora, para a eficiência tecnológica, ou melhor, para a ideia de comunicação ilimitada.[61] As tecnologias comunicacionais representariam o suposto encontro de níveis precisos de verdade. Nesse sentido, materializariam a objetividade desde sempre procuradas pelas grandes formulações teóricas desde o final do século XVIII, especialmente pelo emolduramento das ciências naturais do período moderno. Nesse caso, a "intrínseca exigência de veracidade da linguagem"[62] repousa sobre a ideia de *informação*,[63] que se torna efetivamente o centro e o sen-

60 VATTIMO, 1992: 25.
61 Idem.
62 VATTIMO, 1992: 26.
63 Informação aqui entendida como unidade de medida originariamente pertencente às teorias matemáticas da comunicação, cujo desenvolvimento faz emergirem o computador e a cibernética que então instauram a égide da cultura da eficácia. Nesse caso informação aparece como ordem de grandeza universalmente válida. Informação, portanto, como termo que designa a radicalidade das relações entre homem e máquina consolidadas com a chegada do computador. Coloca-se aqui a expressão que hoje simboliza a possibilidade de um tipo de controle, de integração e funcionamento dos diversos campos sociais entre si. Segundo Wiener, o "termo que designa o conteúdo do que é permutado com o mundo exterior à medida que nos adaptamos a ele e lhe aplicamos os resultados de nossa adaptação. O processo que consiste em receber e utilizar a informação é o processo que seguimos para nos adaptar

tido próprio desse processo. Na perspectiva da eficiência da comunicação, portanto, os conflitos seriam minimizados, não haveria opacidade, muito menos contradições que resistissem à eficácia produzida pelas lógicas cibernéticas. Como se pudéssemos dizer que finalmente teríamos as extinções de conflito, visto que a questão da alteridade estaria subsumida ao tema da falha na comunicação. Nossa época estaria, enfim, livre de embates de ordem ideológica e psicológica porque amparada na mais perfeita *transparência* informacional.[64]

Ápice de um fetiche de eficiência em que a *comunicação ilimitada* aparece como nova utopia, a globalização ergue um ideal político fundado na sistematização da vida em sociedade, vista, de fato, como uma questão de mera funcionalidade. Projeto cuja inteligibilidade passa exclusivamente pelas expectativas de rentabilidade de uma tecnociência que é fundamento da moralidade da iniciativa privada. Ideal de sociedade sem gravidade, cuja euforia tecnológica, a serviço do capital privado, se transforma

às contingências do meio ambiente e, com eficácia, viver nesse meio. As necessidades e a complexidade da vida moderna tornam mais exigente do que nunca tal processo de informação, e nossa imprensa, nossos museus, nossos laboratórios científicos, nossas universidades, nossas bibliotecas e nossos manuais são obrigados a satisfazer as necessidades de tal processo ou, caso contrário, não atingirão seu objetivo. Viver com eficácia é viver com informação adequada. Assim, a comunicação e o controle dizem respeito à essência da vida interior do homem, mesmo que eles tenham a ver com sua vida em sociedade". WIENER, 1971, apud MIÈGE, 2000: 31.

64 VATTIMO, 1992: 28.

em novo horizonte de vinculação social. Configura-se aí a radicalidade da questão comunicacional. Vive-se um mundo globalizado segundo uma estrutura de sociedade conformada em torno do padrão hegemônico, observado por Herman Parret, como o "conglomerado veridicção/comunicação-informação/jogo econômico".[65]

Em primeiro lugar, uma perspectiva denominada *verifuncional*, porque os sujeitos de uma comunidade aparecem apenas como *veridictores,* isto é, "falantes-da-verdade, esvaziados de suas próprias motivações" e modos de ser, preocupados em dar conta da relação de dependência entre os enunciados a fim de obedecer a um ideal de reciprocidade que, na realidade, corresponde à dinâmica de exatidão da tecnologia. Em consequência, um modelo de sociedade em que a comunicação adquire a condição de um obsessivo dever social. Nessa perspectiva, a mesma é elevada ao patamar de princípio último das relações intersubjetivas em que os indivíduos se tornam meros transmissores de dados. Condição que eleva ou reduz todo "sujeito social e comunitário a um comunicador, e em seguida a um informador, como se a intersubjetividade (ou cossubjetividade) fosse equivalente à comunicabilidade, e toda comunicação, a uma transferência de informação".[66] Por fim, o terceiro e último pilar desse paradigma, chamado por Parret de *Homo oeconomicus,* em que o sujeito permanece entorpecido da condição de *comunicador-informador*

65 PARRET, 1997:18.
66 PARRET, 1997: 16.

tornando-se imune, "autossuficiente e livre de toda configuração comunitária".[67] Neste cenário, pois, a comunicação adquire papel fundamental exatamente pelo fato de que seu valor primordial, *status* de verifuncionalidade, consiste na suposta eficiente circulação e no reprocessamento da *informação*. Diagrama que desenha, na realidade, um ideal de comunicabilidade como sinônimo de transparência. Crença generalizada nos meios de comunicação como realizadores de uma etapa decisiva do processo de emancipação da razão, em que se tornaria viável, finalmente, a concretização do ideal de homem resultado de um "saber rigoroso, válido e verificável".[68] Sociedade em que as práticas e os interesses de mercado, cuja moralidade se encontra sustentada na eficiência das tecnologias comunicacionais, se tornam efetivamente a base de uma nova legitimidade que normatiza os ideais políticos contemporâneos. Entretanto, o que se observa é que esse ideal, cuja sociabilidade é frequentemente organizada a partir dos princípios de uma pretensa eficácia informacional, tem, na realidade, produzido um constante esvaziamento do sujeito contemporâneo. O cenário em que predomina a lógica da técnica na construção de um modelo cognitivo que tende a objetivar as diversas formas de sociabilidade, reduzindo a tessitura social ao emaranhado jogo de causa e efeito, cujos sujeitos se definem pela velocidade de responder prontamente sempre que orientados por um dado

67 PARRET, 1997:17.
68 VATTIMO, 1992: 24.

estímulo, tem, na realidade, transformado a experiência da cultura retirando-a da construção do sentido, circunscrevendo-a à eficácia verifuncional.

Falamos, pois, de uma crise de interioridade, crise de um sujeito que se pensa e é sempre resultado de sua ação em comunidade, constituído na ordem do tempo. Crise, essa, produzida pela centralidade dos diversos suportes comunicacionais que se caracterizam, efetivamente, como as grandes redes através das quais se faz circularem as diversas economias, agora, supostamente "integradas". A paisagem histórica, portanto, que faz da comunicação portadora de um ideal contemporâneo de universalidade promove, na verdade, espécie de assepsia cultural que, no caso político, transforma a tecnologia em nova xenofobia. A aversão ao que é estrangeiro, nesse caso, encontra-se precisamente como sua condição de possibilidade, isto é, apenas na ausência do próprio homem é possível realizar o fundamento do paradigma tecnológico que consiste na radicalização das experiências de superação de espaço e tempo. Sob o signo do tempo real e do espaço virtual, o ideal de *informação* instaura uma lógica por nada precedida e em si mesma referenciada, sendo seus próprios mecanismos internos de inteligibilidade aqueles responsáveis por inaugurar outra modalidade de pensamento, cuja "equação da funcionalidade (iguala) os princípios de avaliação e os parâmetros de julgamento, (produzindo) a redução das diferenças de tudo e de todos.[69] Trata-se do radical

69 CARNEIRO LEÃO, 2000: 124.

aplainamento do que Bourdieu chamou de diferentes *diligências do espírito*.[70] Retiradas as supostas rugosidades das experiências que constituem a arte, a religião, a literatura e, muito especialmente, a própria ciência, podemos, finalmente integrá-las sob a égide de um único regime discursivo, a saber: da velocidade e eficiência do processamento da informação. Esse, portanto, o aspecto central de nossa crítica. No caso particular da ciência, é preciso destacar que esta passa a ser entendida como sinônimo de informação e vice-versa. Com isso, transforma-se o gênero cultural num esboço de mera eficácia que, em tese, independe da própria presença do homem em suas categorias de inteligibilidade.

O paradigma tecnológico, entre outras coisas, nos coloca diante de um questionamento radicalmente antropológico. Passamos, agora, a nos perguntar novamente acerca da própria condição humana que, obviamente, subsiste para além da pretensa eficácia informacional. Fazemos alusão à impossibilidade de compreender a referida experiência, vista sob um único e determinado aspecto. De fato, não se trata aqui de reverenciar certo esplendor tecnicista, limitando e circunscrevendo o processo à mera mutação tecnológica. Outras questões se colocam. Nesse caso, de que lugar falamos sobre esse paradigma? Como nos subsidiamos para pensar o fenômeno em sua radicalidade? Que perguntas a ele podemos endereçar? Em suma, que respostas – satisfatórias – podem ser dadas ao processo histórico

70 BOURDIEU, 2004b.

do qual não apenas somos atores diretos, mas, sobretudo, que faz dos meios de comunicação epicentro na formulação de novas regularidades discursivas, novos regimes de verdade?

Num primeiro momento, pode-se dizer que nossa análise insere-se em meio às diversas tentativas que se vêm dedicando a pensar a entronização dos meios de comunicação, de modo geral, junto à sociedade. Assim como de diversas outras pesquisas, somos tributários da crença, e dos muitos esforços, em torno de uma necessária reflexão acerca do fenômeno comunicacional em suas mais diferentes facetas. No entanto, se caminhamos na direção de maior acuidade do problema, nos deslocamos para um conjunto de questões mais específicas: aquelas voltadas para pensar as diferentes repercussões produzidas por nossa atualidade histórica no empenho da formulação de uma ciência da comunicação. Desejamos, pois, investigar em que medida e, de que maneira, o contexto histórico que caracteriza nossa atualidade, a *globalização*, acaba por oferecer importantes elementos no sentido de pensar a elaboração da *episteme comunicacional*.[71] Afinal, de que modo o *acontecimento tecno-logia* acaba por intensificar o debate acerca da constituição da *episteme* comunicacional? Mais do que isso, o que é possível dizer hoje quando tratamos da *episteme* da comunicação? Em suma, o que viria a ser uma *episteme* da comunicação?

71 Expressão que dá título ao artigo de Muniz Sodré publicado na revista *Matrizes* (Sodré, 2007).

O tema nos coloca em meio a um conjunto de questões comuns, diante do que chamamos de unidade partilhada, mais bem entendida como conjunto de empenhos reunidos, hoje, sob a semântica de uma *epistemologia da comunicação*,[72] espécie de órbita em torno da qual se encontram congregados os diversos esforços na compreensão da "lógica própria do mundo científico",[73] em especial aqueles que permeiam as práticas científicas em comunicação. Expressão que reúne em torno de sua terminologia as diversas ações que se têm dedicado a pensar os desdobramentos da comunicação como disciplina na ordem do conhecimento, a *epistemologia* da *comunicação* pode ser definida como instância de estudos cuja preocupação central, entre tantas outras importantes, se propõe oferecer a tal prática científica legitimidade equivalente à encontrada em outras áreas do saber historicamente consolidadas. Caso, por exemplo, da filosofia, da medicina, do direito, da matemática ou da física. No episódio que envolve a comunicação, propriamente, tais ações têm-se debruçado sobre perguntas como: o que deveria constar em determinada prática científica para que obtenha o título de área específica do conhecimento? que características devem nortear as produções teóricas que, em seu conjunto, poderiam vir a produzir uma dada experiência autônoma? que critérios devem integrar uma totalidade reflexiva segundo a qual se possa obter a chancela em torno de dado *saber*

72 Expressão que ganha amplo espectro, sobretudo a partir da publicação de *Epistemologia da comunicação* (LOPES, 2003b).

73 BOURDIEU, 2004a: 17.

constituído? Não se pretende, aqui, portanto, permanecer restrito ao espanto ou à mera constatação acerca da importância do acontecimento que coloca os meios de comunicação no centro dos debates, mas, sobretudo, pensá-lo como catalisador fundamental do debate em torno de uma possível área de estudos na ordem do conhecimento. Apesar de reconhecer a rica e diversa influência provocada pelos meios de comunicação junto à sociedade, desejamos, pois, nos ater àquela que diz respeito à gênese de um *saber* propriamente comunicacional. Por isso, o postulado inicial erguido em torno da indissociabilidade dos paradigmas histórico e epistemológico. A referência torna-se importante porque situa não apenas o contexto de nossas preocupações, senão a própria pesquisa junto às diversas outras que também se têm interessado em pensar a consolidação de uma "nova" área do conhecimento, como desdobramento direto de uma ambiência histórica dita comunicacional. Proposição, em suma, em que o debate acerca dos aspectos que permeiam o surgimento de um novo campo do saber surge como desdobramento direto de uma atualidade histórica erguida por eixos e injunções comunicacionais.

Tal pressuposição, da mesma forma, aponta para a origem e configuração daquele que será um dos conceitos centrais em nossa análise: o conceito de *campo*, mais especificamente de *campo científico*,[74] elaborado por Bourdieu, decisivo quando da reflexão epistemológica, sobretudo em

74 BOURDIEU, 2003: 112-143.

comunicação. Herdeiro da questão que caracteriza o aparecimento das ciências sociais – "Como é possível que a atividade científica, uma atividade histórica, inscrita na história, produza verdades trans-históricas, independentes da história, fora de qualquer relação com o lugar e momento, portanto eterna e universalmente válidas?"[75] –, o autor formula importantes crivos acerca do estreito vínculo entre o contexto histórico-social e suas reverberações em torno da edificação dos saberes instituídos.

75 BOURDIEU, 2004b: 11.

Capítulo 2

Pressupostos da *episteme* comunicacional

Epistemologia como espaço de trabalho

Embora constitua um modo particular de reflexão, a *epistemologia da comunicação* – instância em torno da qual estão tematizados os avanços e dilemas dessa prática científica – dialoga com uma ampla e imprecisa área de estudos que envolve o desenrolar da ciência de um modo geral. Incluído na perspectiva francesa de filosofia da ciência, que teria ainda em Bachelard, Koyré e Canguilhem seus grandes expoentes, Bourdieu concebe a epistemologia como *espaço dos possíveis*, como disciplina através da qual é possível compreender as distinções, as disparidades, "o princípio das opções estratégicas e dos investimentos científicos, [...] integrados [ou não] numa intenção prática de acumulação".[76] Segundo o autor, a disciplina tem como desígnio fundamental "mobilizar um coletivo, em torno de interrogações relativamente elaboradas, em condições tais que se possa produzir uma verdade sobre si próprio que,

76 BOURDIEU, 2004b: 18.

certamente, ele é o único capaz de produzir".[77] Trata-se aí da energia empregada na investigação das condições de possibilidade que cercam as verdades científicas, submetidas, sobretudo, à figura de suas respectivas instituições. Tal atividade tem na própria construção da ciência seu objeto de investigação e pode ser percebida como uma "reflexão coletiva sobre si própria",[78] a qual se torna a maneira como se pode "instaurar [não só] uma tal estrutura de troca que traga em si mesma o princípio de sua regulação",[79] mas também a aceitação em torno de outras configurações de raciocínio que porventura ainda não tenham sido estabelecidas. Como observa o autor, a epistemologia é a atividade responsável, entre outras coisas, pelo desencadeamento de uma espécie de *autoanálise coletiva* que tem como principal objetivo promover as "condições de conceber novas formas de reflexão".[80] Em linhas gerais, à "disciplina" poderíamos endereçar uma atividade tanto normativa quanto heurística e historiográfica. No primeiro caso, a ela pertenceria um tipo de trabalho de valoração cujos critérios estabeleceriam as *condições de possibilidade,* os *títulos de legitimidade*[81] de determinada prática científica ou círculo de estudos. No segundo, tratar-se-ia de um tipo de empreendimento que repousa na compreensão das "ciências em via de se fazerem, em seu processo de gênese, de formação

77 BOURDIEU, 2004a: 18.
78 BOURDIEU, 2004a: 17.
79 BOURDIEU, 2004a: 18.
80 BOURDIEU, 2004a: 17.
81 JAPIASSU, MARCONDES, 1996: 85.

e de estruturação progressiva".[82] Modalidade de reflexão que corresponde às prospecções em torno da natureza embrionária de um fazer científico, em vias de se constituir enquanto tal, que pode suscitar novas descobertas, dependendo dos métodos utilizados e relações conceituais estabelecidas em dada área do conhecimento. Ambas as definições nos parecem plausíveis, uma vez que apontam para a atividade epistemológica como "disciplina que toma as ciências como objeto de investigação",[83] isto é, que tem, entre seus objetivos, pensar sua construção oferecendo "uma ideia do estado das interrogações que se colocam a propósito da ciência no universo da investigação sobre a ciência".[84]

Evidentemente falamos de um tipo de meditação que supõe não apenas a abordagem de diversos problemas, sob diferentes perspectivas, mas também, de um tipo de atividade ou prospecção, longe de ter seu estatuto delineado. De fato, grande é a diversidade de termos e conceitos em epistemologia. Para Japiassu, apontar as regularidades discursivas da epistemologia torna-se um trabalho ingrato, uma vez que ela "se situa na interseção de preocupações e de disciplinas bastante diversas, tanto por seus objetivos quanto por seus métodos".[85] Segundo ele, não há consenso quanto aos tipos de questões que ela deve problematizar

82 Idem.
83 JAPIASSU, MARCONDES, 1996: 84.
84 BOURDIEU, 2004b: 18.
85 JAPIASSU, 1979: 23.

dado que "seu campo de pesquisa é imenso, supondo grande intimidade com as ciências, cujos princípios e resultados ela deveria estar em condições de criticar". Bourdieu agrega ao cenário o que chama de *dificuldade documental*,[86] que trata da impossibilidade de percorrer a soma total da bibliografia sobre determinado objeto cuja investigação a epistemologia toma como tema de estudo. Em ambos os autores, no entanto, é possível observar uma abordagem comum, isto é, apesar da enorme gama de possibilidades que constitui o trabalho epistemológico, ele remete necessariamente à produção de uma abordagem *crítica* e, ao mesmo tempo, *reflexiva* sobre as ciências. Essa é a perspectiva que adotamos para pensar o caso específico da comunicação que, muito embora constituída por inúmeros e particulares desdobramentos, apresenta dificuldades similares. Podemos citar, por exemplo, a escassez e a dificuldade de realizar o próprio debate epistemológico no campo. Isso porque se, por um lado, vasta é a produção teórica que o caracteriza, por outro, dado o próprio caráter incipiente da área, não se pode dizer o mesmo quanto às reflexões em torno de sua epistemologia. Na verdade, ainda são poucos os livros e autores que se vêm dedicando a realizar o debate sobre o tema.[87]Apesar da centralidade

86 BOURDIEU, 2004b: 16.

87 No Brasil, vale destacar trabalhos como: LOPES, NAVARRO, 2001; LOPES, 2003; FAUSTO NETO, AIDAR PRADO, DAYRELL PORTO, 2001; GOMES, 2003; LUCRÉCIA, 2003; SODRÉ, 2003; FRANCA, MARTINO, HOHLFELDT, 2001; WEBER, BENTZ, HOHLFELDT, 2002; BRAGA, 2006; FERREIRA, MARTINO, 2007, entre outros.

da demanda, sobretudo nos diversos rituais normativos do campo, poucas são as análises que se vêm preocupando em oferecer mais solidez teórica à questão, tão presente e, de certa forma, tão urgente no meio acadêmico de comunicação. Embora tenhamos nos diversos encontros e congressos de pesquisa espaços institucionalizados que se propõem a pensar o assunto, observa-se ainda grande dificuldade em organizar tal quadro de reflexão, sobretudo no que diz respeito ao agendamento dos termos e questões que, uma vez sistematizados, poderiam vir a produzir se não maior avanço em torno do assunto, pelo menos maior confluência na temática de trabalho. Falamos dos desvairados desencontros que envolvem a reflexão epistemológica em comunicação. Espécie de grande mosaico cujo estilhaçamento a faz permanecer limitada a intensos anacronismos teóricos, tal reflexão parece reproduzir típicas explorações lógicas "que procuram pelo gato preto dentro do quarto escuro que não está lá [...]".[88] A adjetivação tem causa própria e deriva do modo pelo qual estão constituídos alguns estudos comunicacionais. Decisivamente marcados pelo crivo uniforme do *instrumento*, tais prospecções concebem o fenômeno comunicativo quase sempre como *meio* para se alcançar determinado *fim,* perspectiva que o consolida não apenas como poderosa ferramenta dos mais diferentes episódios sociais, mas, sobretudo, que o situa a partir de certa *determinação instrumental* em que o mesmo permanece quase sempre como rebatedor de outras áreas

88 CARNEIRO LEÃO, 2000: 129.

do conhecimento. Na realidade, talvez esse seja um de seus axiomas fundamentais. Embora nos esforcemos em oferecer-lhe a mesma legitimidade teórica presente em áreas[89] historicamente consolidadas, acabamos, muitas vezes, ao insistir no viés instrumental, consagrando-o como mero aporte de outras disciplinas. Isso ocorre porque as incursões "pré-científicas" do campo apresentam-se continuamente "coladas" aos chamados *fatos do mundo*, reproduzindo, na maioria das vezes, as próprias lógicas de certa ordem tecnocultural que se propõem a analisar criticamente.

Ainda que tal característica resulte na constituição de uma enorme variedade de temas, o problema não remete tanto à diversidade senão à adesão e reverência incondicionais que se fazem aos avanços técnicos, cujo viés aplicativo acaba por circunscrever as diversas prospecções teóricas em comunicação ao acompanhamento das "novidades" tecnológicas. Vista por esse prisma as *performances* dos aparelhos apresentar-se-iam mais sedutoras do que seus eventuais manuais, a saber: parte das incursões

89 São exemplos dessas áreas "a Sociologia, contemporânea da Revolução Industrial, que surge para interrogar sobre os fundamentos do elo social e as mutações das sociedades modernas, privilegiando as investigações sobre o trabalho, a família, o poder, os grupos e suas desigualdades, a fim de detectar relações gerais entre fatos históricos; enquanto filha da modernidade, se dá por tarefa pensar os contornos da sociedade nova [...] a Linguística que surge para analisar as funções, a natureza e as regras da linguagem humana dando-se por objetivo fundamental compor uma espécie de "gramática do pensamento", sem deixar de preocupar-se com o problema da origem das línguas, das relações entre linguagem e pensamento, etc." JAPIASSU, 2012: 21.

teórico-metodológicas dos estudos em comunicação. Tais características, portanto, acabam por cristalizar um campo de estudos limitado ao forte e ambíguo entrecruzamento de sentidos, em que o mero *acoplamento* de teorias mais se aproxima de grandes colchas de retalhos, do que propriamente de alguma partilha que se espera realizar em torno de um eventual objeto de estudo. Realiza-se uma enorme variedade de aproximações teóricas com raras interlocuções, perspectiva em que as diversas modalidades exploratórias de pesquisa, uma vez acopladas, assim permanecem, justapostas, sob o signo da *interdisciplinaridade*. Em torno dessa égide o campo continua a ser "lugar de passagem", instância da mera justaposição das diferentes correntes teóricas, em que não apenas se obtêm dispersos temas de estudo, mas, sobretudo, em que se conserva o campo que Bourdieu chamou de *ilusão do saber imediato*,[90] perspectiva em que as diversas produções teóricas tendem a reforçar opiniões de senso comum.

O problema da interdisciplinaridade

Falamos, antes de qualquer coisa, de um campo de estudos cuja natureza reside justamente na construção de um objeto científico dito *interdisciplinar*. Vista sob a perspectiva das mediações, a comunicação constitui espaço de alteridade, do encontro das diferentes práticas e experiências socioculturais. Nossa questão, portanto, não diz tanto

90 BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 23.

de um campo interdisciplinar; consideramos antes que essa seja exatamente a opção por um caminho já consolidado? De todo modo, se fizermos a pergunta pela comunicação como uma ciência interdisciplinar, então as respostas já não seriam as mesmas. Nesse caso, é preciso fazer da interdisciplinaridade uma experiência pensada, uma questão retida, um problema significado. Isso porque, talvez devêssemos indagar, mas qual seria o *inter* que a disciplina comunicação desejaria inserir no debate transdisciplinar? O pleito aponta para o que seria a constituição de certa especificidade agora fundada na interdisciplinaridade. Na realidade, podemos avançar e perguntar se, de fato, a questão remonta à constituição de especificidade. Estar-se-ia, de fato, à procura de especificidade? Ou ainda, é possível que a comunicação ancore sua especificidade e construa sua *autonomia* justamente nessa característica da *interdisciplinaridade*? Estamos aí precisamente diante do principal axioma epistemológico da comunicação. Como se sabe, o campo de estudos em questão nasce no bojo da crise do paradigma das ciências sociais. Marcado pela legítima, embora apressada, tentativa de encontrar outras respostas acerca dos saberes instituídos, o campo abandona a reflexão em torno do princípio de *autonomia,* fundamental ao âmbito do pensamento, decisivo às ciências humanas. Ávidos pelo encontro do *novo,* deixamos de "fazer o luto" do princípio de *autonomia*, como também, acabamos por não compreender o processo histórico do qual, hoje, somos protagonistas e que atende pelo nome de derretimento disciplinar. Fenômeno histórico produzido pelo advento tecnológico

nas mais variadas dimensões sociais, o transbordamento teórico das disciplinas não apenas produz práticas sociais que extrapolam os espaços ditos especializados, como também faz com que as próprias fronteiras entre os saberes apresentem-se fluidas e incertas. Seja, por exemplo, no caso da arte, que sai dos museus, instalando-se no cotidiano, nas ruas, seja no caso da produção do conhecimento, em que os suportes de comunicação surgem como "nova topografia" do saber, (espaço que parece ocupar o lugar outrora destinado às instituições escolares) – em ambas as situações o que se tem é uma suposta falência dos chamados discursos específicos. Não exatamente porque estes desaparecem, senão porque quando transformamos meios em fins, os mesmos são alçados a discursos generalistas. Nesse sentido, a questão que se coloca é: se, de alguma maneira, torna-se fértil e aventurosa a crítica aos modelos clássicos e aos lugares de fala particulares, em grande parte oriundos das práticas disciplinares, abrindo conexões antes não pensadas, de outra, a aversão às falas específicas nos lança num ambiente de indiferença generalizada. Nesse sentido, talvez seja interessante compreender que navegamos entre o exercício da crítica às abordagens excessivamente técnicas, instrumentais e moralistas, e àquelas outras que, a título de ampliar os horizontes que caracterizam os saberes específicos, em nome do *novo* e pelo *novo*, reavivam certo autoritarismo fundado agora numa espécie de descrença e apatia generalizados, seja na produção artística ou científica. Tal constatação traz em seu bojo uma dimensão político-epistemológica decisiva. Trata-se da passagem de um

ideal de valor para um *ideal de eficiência*[91] em que os processos político-institucionais se tornam, cada vez mais, dissociados das crenças que orientam a produção teórica. Pensar essa dissociação nos parece inevitável dado que o problema também remete ao princípio de autonomia dos campos sociais, em especial, do campo científico e, de modo ainda mais específico, da comunicação. Voltaremos à questão.

Desse modo, a problematização em torno da interdisciplinaridade ocorre porque acreditamos ser insuficiente a tácita aceitação de supostas *diferenças* teóricas e, em consequência, da identidade construída sob o signo de uma *ciência interdisciplinar* em que se observam, muitas vezes, não apenas inumeráveis, mas *incomunicáveis* reflexões sobre o tema. Em outras palavras, problematizamos certa naturalização em torno de uma área interdisciplinar. Na verdade, em detrimento de uma ciência interdisciplinar, o que teríamos hoje seria uma ampla aceitação da abordagem que legitima uma perspectiva instrumental da comunicação, em que a mesma não apenas aparece, quase sempre, como instrumento, utensílio, aporte de outras disciplinas, mas também, que a mantém sob o manto da radical falta de diálogo entre os próprios pesquisadores da área. Em comunicação, terminamos por não ler uns aos outros, o que significa uma atividade científica desreferencializada. Seria preciso pensar a respeito; afinal, falamos da atividade humana cujas respostas, evidentemente, não se encontram por decreto, mas, sobretudo, através de longo processo de

91 CARNEIRO LEÃO, dez. 2002.

institucionalização que envolve os mais diferentes rituais científicos, centrados, em boa parte, na partilha política e na comunhão temporal dos conceitos e teorias produzidos no meio. Significa dizer, que o enorme desencontro que caracteriza o presente debate, demanda não apenas algum esforço no ato de nomear as questões, tornando o problema o menos opaco possível, mas, sobretudo, pede a adoção de uma determinada clivagem teórica comum, que permita algum tipo de convergência possível. Como já dito, tal necessidade torna-se ainda mais urgente porque se refere à produção de um tipo de saber cuja legitimidade funda-se efetivamente no hábito de compartir. Sejam os diversos avanços, sejam os inúmeros retrocessos, o que se tem é sempre o resultado de uma determinada prática cujo núcleo central, intransponível, funda-se no rito de compartilhar os problemas estudados, ainda que para se discordar radicalmente das proposições aí apresentadas. Sendo assim, pode-se afirmar que uma das demandas epistemológicas centrais diz respeito à própria *apresentação das problemáticas* que perpassam o presente debate. Entre as muitas e importantes questões que permeiam o tema da epistemologia da comunicação, nos ocuparemos daquelas que remetem aos pressupostos que cercam o debate da constituição da episteme comunicacional. Com intuito de avançar na direção de alguma convergência teórica possível, nosso objetivo será apresentar determinados postulados que nos parecem perpassar o presente debate e com isso compreender e explicitar proposições epistemológicas que envolvem a presente área de estudos. Acreditamos que tal exposição

torna-se atraente posto que possibilita não apenas alguma autoralidade, mas também porque nos retira da abordagem extensiva, em que a totalidade do percurso em torno do problema certamente nos seria inviável. Assim, embora localizemos o debate na área de epistemologia da comunicação, dentro dela, nos dedicamos a pensar as possibilidades específicas da constituição da episteme comunicacional.

Da *constituição* de si como área do conhecimento

As ocasiões que envolvem a confecção de teses de doutorado e dissertações de mestrado em comunicação, embora proporcionem uma rica diversidade de temas, também apontam para uma determinada questão que lhes é comum, isto é, que as perpassa igualmente em todos os níveis de trabalho. Em todas elas costuma-se ter a mesma orientação naquilo que se refere à temática central: produzir uma reflexão que, em seu conjunto ou em seu caráter fundamental, pertença à chamada área de comunicação. Apesar da grande variedade de temas e abordagens, todos devem apresentar uma problemática que se refira ao presente círculo de estudos. Nesse caso, particularmente, pensa-se na fabricação de produtos que no seu conjunto apontem para um tipo de saber propriamente comunicacional, isto é, para uma modalidade de questões cuja envergadura e originalidade possam contribuir para o desenvolvimento de um determinado tipo particular de reflexão que tenha como característica primordial pertencer à chancela específica da comunicação.

Na realidade, embora pareça circunscrever um horizonte meramente normativo – afinal, resulta daí a prescrição que procura encaminhar formalmente desfechos de trajetórias pedagógicas em comunicação –, a exigência remete a outro e mais complexo debate. Configura-se aí um dos diversos esforços que se têm dedicado ao imperativo de traduzir, em disciplina na ordem do conhecimento, as práticas científicas em comunicação, ou seja, a institucionalização desse modo particular de fazer científico à qual, entre outros mecanismos, corresponde o ato de conquistar para si a chancela de disciplina específica na ordem do conhecimento. A aquisição da mesma, de todo modo, corresponde a uma determinada etapa do processo de institucionalização. Entretanto, não qualquer etapa, senão aquela que pode vir a conferir-lhe o título de episteme ou de ciência, legitimando-a como área específica e autônoma na ordem do conhecimento. O debate não é simples, muito menos encontra-se resolvido. De qualquer forma, gostaríamos de destacar precisamente aquele que nos parece ser o problema fundamental referente à problemática epistemológica em questão: a atual condição do campo da comunicação entre o que seria sua caracterização enquanto círculo de estudos e sua possível constituição como disciplina na ordem do saber.

Em seu artigo A constituição do campo da comunicação,[92] Braga apresenta adequadamente a questão. A título do uso apropriado dos termos aos quais devemos

92 BRAGA, 2000: 11-39.

nos remeter quando nos referimos à reflexão sobre o campo da comunicação, ele introduz o que seria não apenas uma melhor definição do problema aí investigado, mas, a nosso ver, o cerne do debate acerca da episteme comunicacional. Na apresentação da análise que traz em seu próprio título a temática de trabalho, o autor defende o uso do termo *constituição*, em detrimento de *construção*, quando nos referirmos ao processo de sedimentação de tal campo científico. Segundo ele, a opção ocorre porque na terminologia escolhida "comparecem dois sentidos complementares relevantes para o [...] tema: o constituir-se enquanto processo de elaboração do campo – a construção propriamente dita; e a organização interna da coisa, que assim a constitui".[93] Apesar de transparecer leviandade – a opção pelo nome em si poderia sugerir outras proposições, tais como *formulação*, *caracterização*, *elaboração* ou *edificação*, enfim, variações do mesmo tema –, a adesão ao termo significa a compreensão da problemática fundamental que então o caracteriza.

Ao termo *constituição* remeter-se-ia duplo vínculo. O primeiro, com o qual estamos de acordo, motivo pelo qual também fazemos a opção por seu uso, que diz respeito a um *fazer em si*, referente ao conjunto de esforços que envolvem a comunicação enquanto círculo de estudos socialmente legitimado − desde as mais diferentes práticas de pesquisa, incluindo-se os diversos cultivos teóricos, encaminhamentos metodológicos, as tentativas de conquista de objeto de

93 BRAGA, 2000: 11.

estudo, até os mais variados rituais de avaliação, hierarquização e classificação do material produzido. Trata-se daquilo que resulta da soma de ações e produções comuns que caracterizam a comunicação como legítimo representante de um campo específico do conhecimento. De fato, resultado desse conjunto de esforços, o campo da comunicação responderia hoje por um considerável acúmulo e desenvolvimento cuja dinâmica de *elaboração* e *organização interna,* amplamente desenvolvida, aponta para uma possível autonomia da área. Significa dizer que, segundo ele, não parece restar dúvidas de que a esse *fazer em si* pertence a consolidação de um largo espectro de estudos e pesquisas cuja produção científica indica a aceitação consensual da comunicação como campo de estudos socialmente legitimado.

Entretanto, pode-se dizer que o mesmo empenho que o caracteriza como campo do conhecimento, não necessariamente o torna apto à conquista do título de *episteme* comunicacional. Embora a análise de Braga se refira propriamente à problemática que permeia o campo, talvez fosse interessante trazê-la para pensar sua *constituição* não apenas enquanto círculo de estudos, mas como disciplina na ordem do conhecimento. Isso porque, como observa o autor, e com o que, aliás, estamos de acordo, não parece restar dúvidas quanto ao consenso acerca da comunicação social como círculo de estudos, reflexão e prática de pesquisa, notadamente de grande importância. A legitimidade social resultante do sólido acúmulo da produção da presente prática científica, não parece deixar dúvidas quanto a

sua condição de genuíno representante de campo específico do conhecimento. No entanto, o problema que parece fundar, se não a principal, pelo menos uma das questões mais importantes no que diz respeito ao debate em epistemologia da comunicação trata da passagem de campo de estudos à condição de saber constituído, ou melhor, à categoria de disciplina na ordem do conhecimento. Esse, portanto, o segundo aspecto decorrente da opção pelo termo *constituição*, que embora situe a problemática em torno do campo deve ser estendido para pensar a própria *episteme* da comunicação. Nesse caso, além de um irrevogável fazer interno, inerente a sua auto-organização, agregar-se-ia à *constituição* do campo a conquista da chancela de *episteme* comunicacional, termo segundo o qual se conduziria o presente campo científico à condição de disciplina.

No mesmo artigo, no entanto, Braga defende ser ociosa a questão que se dedica a "debater sobre o estatuto acadêmico do campo da comunicação – se de ciência, arte, disciplina, ou apenas gênero de literatura".[94] Para ele, a alcunha correspondente ao termo *campo* seria não apenas suficiente, mas "confortável [...] a todos os nossos propósitos práticos de designação". Nesse caso, vale observar, o autor não usa o termo *episteme* ou *ciência* quando se refere à *constituição* de determinado espaço de estudo e pesquisa. Em sua opinião, a questão a que se refere o termo *constituição* diz respeito aos problemas e desenvolvimento de parâmetros do *campo*. Entretanto, em nosso entendimento,

94 Idem.

se quisermos pensar a *constituição* da episteme comunicacional, como é o caso, acreditamos ser fundamental entrar no problema que permeia sua condição disciplinar. Não por desejo de normatividade, mas pelo fato de que é precisamente em torno de tal questão que podemos tematizar o problema central acerca de uma possível originalidade (alteridade) do discurso comunicacional. Além disso, no âmbito em questão encontramos as distinções entre os termos, premissas e referenciais teóricos decisivos à conquista da qualidade de área do saber. Dito de outra maneira, se desejamos, aqui, pensar a constituição de uma episteme comunicacional, uma vez que ela encontra seu fulcro central na passagem da qualidade de prática científica à possível condição de disciplina na ordem do conhecimento, propõe-se, então, investigar os postulados segundo os quais se outorga ou se atribui tal conformação.

Categoria submetida ao alcance de determinados postulados científicos, o título de disciplina depende efetivamente do grau de correspondência entre a produção de determinada prática científica e a ressonância que a mesma seja capaz de provocar junto aos critérios responsáveis pela realização de tal atribuição. Essa, portanto, a problemática central que institui não apenas o termo ao qual devemos nos remeter quando da caracterização do campo, mas, também e sobretudo, o local em que reside propriamente nossa proposição. É precisamente nesta lacuna – entre sua consolidação enquanto círculo de estudos e pesquisas, amplamente difundido, e a emergente caracterização em torno de si, como área do conhecimento – que se instala

o paradoxo embrionário do debate acerca de uma *episteme* comunicacional. Se, enquanto exercício da prática de pesquisa, responsável pela difusão de um amplo tipo de conhecimento, existe na comunicação campo largamente consolidado, quando nos remetemos à clivagem epistemológica, instância em que encontramos os postulados segundos os quais se deve ou não converter determinado acúmulo teórico em área específica do conhecimento, já não se poderia falar o mesmo. E por quê?

Dos postulados científicos: o conceito de *campo*

Evidentemente a incursão epistemológica, cuja preocupação repousa na enumeração dos postulados segundo os quais se atribui a chancela de disciplina na ordem do conhecimento, remete a uma grande diversidade de autores e correntes teóricas. Na impossibilidade de percorrer sua totalidade, optamos por realizar nossa prospecção a partir da importante contribuição oferecida por Pierre Bourdieu mediante a formulação do conceito de *campo*, em especial de *campo científico*, amplamente mencionado nas ocasiões que envolvem o debate em torno da *episteme* comunicacional. Caracterizada por poucas regularidades discursivas, tal reflexão acaba tendo na difusão de tal conceito uma das raras exceções em que se observa o uso de termos partilhados na área. A adesão ao conceito, portanto, seja como meio de situar tal problemática, seja como prerrogativa da participação no presente debate, acaba transformando-se numa dessas escassas oportunidades em que

se observa espécie de convergência teórica possível. Não no sentido do alcance e propagação de concordâncias, mas, do estabelecimento de marcos reflexivos compartilhados os quais nos parecem fundamentais no avanço das proposições acerca do assunto. Em outras palavras, parece-nos difícil adentrar o presente debate sem, necessariamente, fazer algum tipo de referência à noção de *campo,* sobretudo a sua modalidade específica que nos interessa diretamente, que é a de *campo científico*.

Do mais geral ao mais específico, comecemos pela referência ao primeiro conceito. Próprio de uma reflexão de ordem epistemológica, a expressão *campo social* surge como terceira opção às dicotomias representadas pelas principais tradições teóricas que permeiam, segundo Bourdieu, a *sociologia da ciência*. Segundo o autor, a disciplina que tem como objetivo principal fazer da própria ciência seu tema de investigação, empenho esse também circunscrito à *história* da *ciência* (o que poderia igualmente ser dito sobre a história da literatura, da arte, da filosofia, sendo elas mesmas seus respectivos objetos), caracteriza-se fundamentalmente por duas grandes matrizes teóricas: a *externalista* ou *externa* e a *internalista* ou *interna*.[95] A primeira delas, diz Bourdieu, "frequentemente representada por pessoas que se filiam ao marxismo",[96] de costume vincula as diversas produções a sua conjuntura, interpretando-as a partir de sua relação com os aspectos sociais e econômicos. Tal tradição

95 BOURDIEU, 2004a: 19.
96 Idem.

tem como pressuposto fundamental a ideia de que toda fabricação teórica é sempre o resultado de determinadas condições sociais. Nessa perspectiva, a ciência é concebida como resultado dos engendramentos contínuos que permeiam o estado social, característica que faz com que traga sempre, em seu bojo, determinada dimensão política que reflete o sentimento das variadas conjunções históricas. Necessariamente resultante das *leis sociais*, a produção científica aqui também estaria referida ao *macrocosmo*.[97] Nesse caso, os *produtos* epistêmicos não apenas tomariam como subsídio os elementos oferecidos por sua atualidade, ou os aspectos dados por seu contexto histórico-social, mas, sobretudo, acabariam por expressar, em suas próprias categorias analíticas, os postulados e agenciamentos de sua época. Entretanto, afirma ele, é também verdade que tais produtos carregam níveis de *autonomia*[98] em relação ao contexto social. Não são, portanto, tábulas rasas, lisas, totalmente vulneráveis aos estímulos externos. Muito diferente, então, seria aquela outra perspectiva, erguida a partir do "fetichismo do texto autonomizado",[99] a tradição *internalista* ou *interna*, que se caracteriza pela crença no único e exclusivo contato com as obras como suficiente para se realizar determinada reflexão com aspirações científicas. A perspectiva resulta do que Bourdieu denominou a construção de um "espaço relativamente autônomo",[100] chamado

97 BOURDIEU, 2004a: 20.
98 BOURDIEU, 2003: 117.
99 BOURDIEU, 2004a: 19.
100 BOURDIEU, 2004a: 20.

de *microcosmo*, portador de leis, estruturas e funcionamentos específicos que, ao lhe permitir filtrar e traduzir, a sua maneira, as diversas influências do mundo social, acabaria por lhes garantir determinado nível de autonomia em relação àquele último. Resultante do que o autor denomina *erro do curto-circuito*,[101] instaura-se a noção de *campo.* Diferente do que se supõe em ambas as tradições, para se entender determinada manifestação cultural, artística ou científica não seria suficiente estabelecer uma relação direta com seu contexto, muito menos delimitar sua análise à obra em si mesma. Segundo Bourdieu, entre esses dois sujeitos, não necessariamente com vínculo direto, existiria um *universo intermediário,* um espaço composto por *agentes* e *instituições*,[102] entendido como *campo social,* responsável por "produzir, reproduzir e difundir a arte, a literatura e a ciência".[103] O conceito surge, na realidade, não apenas para dar conta do que ele chamou de instâncias mediadoras entre um polo e outro, mas, sobretudo, para mostrar que, em se tratando da historicização de qualquer produção do espírito humano, não basta apenas aderir a uma ou outra tradição. As variadas tentativas de discorrer historicamente acerca das diferentes formas de expressão humana, sejam elas artísticas, literárias ou científicas, não se devem circunscrever a uma abordagem unilateral da obra, muito menos acreditar que apenas relacionando-a com seu contexto social poder-se-ão obter respostas satisfatórias

101 Idem.
102 Idem.
103 Idem.

quanto a suas verdades internas. O conceito, nesse sentido, não apenas não nega as duas tradições, como tenta articulá-las. Assim, tanto destaca a importância da contextualização de determinada produção em sua atualidade – afinal, não existiriam verdades trans-históricas – quanto enfatiza seu domínio específico, o qual se realiza através do manuseio e da apropriação de seus fundamentos teóricos. Nesse sentido, o conceito de campo seria uma opção à ideia de *ciência pura*, "totalmente livre de qualquer necessidade social, assim como da *ciência escrava*, sujeita a todas as demandas político-econômicas".[104]

Portanto, o conceito de campo é híbrido. Sua natureza resulta da constituição desse *universo intermediário* entre *texto* e *contexto* cujo diagrama incorpora tanto o mundo social e todas as determinações a que esse está sujeito como o conjunto de competências ou atributos específicos que, embora influenciado pelos primeiros, não necessariamente lhes diz respeito. A concepção resulta do amálgama das ciências naturais com aquelas outras que caracterizam as ciências sociais, isto é, um espaço social, ao modo da física porque é um *campo de forças*,[105] criado por *agentes* e *instituições,* cujas lutas e embates se realizam com intuito de preservá-lo ou modificá-lo, segundo a posição com a qual cada membro do grupo daquela área se encontra envolvido. Revestidos de relações de poder, de *lucros*, *monopólios*, estratégias e interesses específicos, os campos sociais

104 BOURDIEU, 2004a: 21.
105 BOURDIEU, 2004b: 52.

são criados por agentes e instituições e só por intermédio de seus posicionamentos e desígnios objetivos pode construir sua armação. Ou seja, sua composição só pode ser compreendida a partir da observação e do entendimento desses lugares de fala, isto é, das posições que ocupa cada membro dentro dessa estrutura da qual faz parte. Significa que não há campo social sem agentes e instituições, como também a própria virtude e o alcance das questões por ele colocadas dependem da tomada de posição dos que aí se encontram em condição de reciprocidade. O conceito, também fundado na física, é concebido enquanto sistema que só se viabiliza se constituído pela coexistência de partes. Por fim, diz Bourdieu, a adjetivação e/ou a valoração dos modos pelos quais cada um deles ocuparia determinada colocação, nessa estrutura, estaria diretamente vinculada ao alcance e distribuição de capital produzido internamente. Segundo ele, a importância de cada *agente* (*indivíduo ou instituição*) na estrutura do campo é definida pela disseminação e posse do vulto de *capital científico*[106] que cada um adquire ou conquista, em relação ao outro, em determinado momento. Estaria, assim, na magnitude e no calibre desse *capital científico* adquirido, e difundido, o elemento que introduz tanto a diferença como os lugares ocupados entre agentes e instituições num determinado *campo de forças*.

106 BOURDIEU, 2004b: 80.

O *campo científico* e o problema da autonomia

Cabe investigar o que o autor entende, então, por *capital científico* e a que termos ele se refere quando lhe oferece papel tão determinante na presente formulação. Segundo Bourdieu, o problema tem origem na busca do "monopólio da competência científica", ponto fundamental que também tange às definições de particularidade disciplinar e princípio de autonomia. Para ele, são as *lutas concorrenciais*[107] em torno do *monopólio da autoridade científica*[108] que criam a estrutura do próprio campo. Essas, por sua vez, não se realizam de qualquer forma, em qualquer âmbito, isto é, não se diz de qualquer embate, em qualquer nível, mas, de outra maneira, daqueles que resultam do desenvolvimento e da partilha de um tipo específico de capital denominado científico: "conjunto de propriedades que são produto de atos de conhecimento e reconhecimento realizados por agentes envolvidos no campo científico e dotados, por isso, de categorias de percepção específicas que lhes permitem fazer as diferenças pertinentes, conformes ao princípio de pertinência constitutivo do *nomos* do campo".[109] Trata-se aí de uma objetivação particular de um tipo de *capital* mais amplo, denominado *simbólico*, que o autor define como "o conjunto de propriedades distintivas que existe na e pela percepção de agentes dotados de categorias de percepção adequadas, categorias que se

107 BOURDIEU, 2003: 112.
108 Idem.
109 BOURDIEU, 2004b: 80.

adquirem principalmente através da experiência da estrutura da distribuição desse capital no interior do espaço social ou de um microcosmo social particular como o campo científico".[110] Sendo assim, quando falamos dos emolduramentos concorrenciais podemos dizer que os mesmos gravitam em torno da produção, do acúmulo e da divisão de dois tipos de *capital científico*. O primeiro é um capital intelectual, dito "*puro*", que se refere à competência técnica, ao acúmulo de conhecimento e renome pessoal junto aos pares; o segundo, capital *temporal (ou político)*,[111] que diz respeito aos ofícios administrativos, à ocupação de cargos institucionais tais como chefias de departamentos, participação em comissões de avaliação, projetos científicos, coordenação de laboratórios, etc. Segundo Bourdieu são tipos de capital que têm *leis de acumulação* e *transmissão* bastante distintas. No primeiro caso, do *capital científico* "*puro*", tipo de conhecimento "fragilmente objetivado, impreciso e relativamente *indeterminado*",[112] tem-se uma modalidade que precisa de um tempo bastante extenso para ser transmitida. Sua constituição é lenta, seu desabrochar, vagaroso, e, muitas vezes, apenas seu componente protocolar é que pode ser assimilado. Em sua transmissão, haveria sempre um elemento "carismático, ligado aos *dons* pessoais que não pode ser objeto de *portaria de nomeação*".[113] Proporcionados por pesquisas e formulações teóricas que

110 Idem.
111 BOURDIEU, 2004a: 35.
112 BOURDIEU, 2004a: 36.
113 Idem.

têm como objetivo a progressão do campo, em torno de seus pressupostos encontram-se efetivamente os avanços e aberturas referentes às explorações científicas. Em seus limiares os diversos aportes e subsídios se empenham, de forma legítima, em produzir o impulso de evolução da ciência. Isso, de certa forma, independeria daquele outro capital (poder institucionalizado), vinculando-se majoritariamente à questão do prestígio intelectual, à conquista de consideração e respeito junto a seus pares. Nesse tipo de capital residiria a ideia de um necessário reconhecimento acerca de determinada competência técnica, socialmente legitimada, modo pelo qual se alcançaria certa autoridade no discorrer científico. Ao tema que cerca esse tipo de capital nos dedicamos em seguida. No segundo caso, o do *capital político ou institucional*, muito diferente seria a lógica que rege seu *acúmulo* e *transmissão*. De acordo com Bourdieu, a acumulação desse capital precisa de *estratégias políticas (específicas)* como também de tempo para ser alcançado. Significa dizer que o acesso a cargos institucionais – comissões de pareceristas, coordenação de núcleos de pesquisa, de cursos de pós-graduação, participação em bancas de teses e concursos – teria como imperativo o tempo no exercício dos preceitos da cultura institucional que, por natureza, além da exigência de certa competência técnica, seria efetivamente constituída pela conquista de confiança juntos aos fóruns pertinentes. Embora seja uma característica comum ao capital intelectual, o requisito temporal não se objetiva da mesma forma. No que diz respeito ao *capital científico institucional*, seu expediente parece reproduzir o

modus operandi que orienta igualmente a maioria das dinâmicas burocráticas. Como exemplo, tem-se a nomeação para cargos institucionais que não necessariamente correspondem ao preenchimento de pré-requisitos. Salvo um já mencionado "tempo cívico", a expectativa de confiança e fidelidade diante de seus pares é o que se pode almejar como principal, e talvez único, critério do processo que tem, na verdade, um acordo afiançado como grande representante de um frágil sistema político. Apesar da existência de eleições como instrumento formal na consecução de tal capital científico, é possível dizer que, ainda assim, o que vigora é uma espécie de "acordo de cavalheiros", emblemática estampa de uma cultura de pré-ajuste, prática que define, na realidade, os quadros organizacionais na constituição do *capital científico institucional*. De todo modo, é precisamente em torno de seus postulados que se garante de fato a constituição dos meios pelos quais se podem assegurar a produção e reprodução do fazer científico. Do acúmulo e difusão do *capital científico institucional* depende efetivamente a criação de mecanismos organizacionais pelos quais se pode vir a lutar por recursos materiais. De seu desenvolvimento advém a possibilidade de se obter a manutenção da prática científica em seus mais diferentes níveis. Assim, embora desprovido de maiores fundamentos, é também o *capital científico institucional* que responde pela autonomia do campo científico. Apesar de submetido às diferentes conjunturas socioeconômicas, é ele também responsável por mediar eclosões, ingerências e desdobramentos do mundo social. No delineamento

de suas fronteiras, sólidas ou suscetíveis, repercutem não apenas as tendências que envolvem os acontecimentos do mundo social, mas também o mecanismo pelo qual se agrega à prática científica a necessária compreensão de que a mesma é, sobretudo, o resultado da conquista de suas condições econômicas. Em outras palavras, tratar-se-ia do entendimento do *capital científico institucional* como resultado direto das diferentes realidades socioeconômicas que regem o universo macrossocial, modalidade através da qual a instituição científica participa da ordem econômica como todas as outras; no entanto, na condição não apenas de receptora de seus derivados e recomendações, como também de protagonista ativa, uma vez que a autoridade atribuída à competência científica credencia seus agentes de modo a permitir-lhes o acesso direto à formulação das regras e dos encaminhamentos socioeconômicos.

De todo modo, embora permeadas de distinções, as duas modalidades de capital científico são efetivamente aquelas que fundam o campo em questão. Nesse sentido, quando nos referimos à constituição e à autonomia do campo científico, é preciso que o façamos sempre a partir da imbricação dessas duas modalidades de capital científico. São elas que respondem por uma abordagem integral do conceito. Dito de forma mais objetiva, se o conceito de *campo social* repousa necessariamente na hibridização entre o que seria uma extensão do mundo social e sua respectiva tradução, segundo determinadas competências específicas, a compreensão do campo científico, ainda mais peculiar, deve ser realizada sob a égide particular daqueles

dois tipos de capital científico, o puro ou intelectual e o político-institucional, imbricação que, na verdade, responde pela singularidade do campo em questão. É essa a dinâmica que faz com que o campo científico seja um campo social como outro qualquer, ou seja, sua solidez depende do nível de consolidação e desenvolvimento de *capital científico* "*puro*" e, da mesma forma, tal condição não poderia ser alcançada senão articulada com o acúmulo de *capital científico institucional,* que responde por um tipo de mediação sobretudo econômica junto ao universo social.

Entretanto, cabe destacar que apesar de referir-se às lutas concorrenciais – propriedade que define a ideia de campo científico como outro qualquer posto que é igualmente atravessado pela dinâmica do embate –, Bourdieu chama especial atenção para o problema que cerca as destrezas específicas do campo científico. Ele se refere às competências e aos atributos específicos com os quais os campos reconfiguram as influências do *mundo social global*.[114] Ainda que os mesmos sejam universos perpassados pelas leis que regem o macrocosmo, eles acabam por lhe responder de forma bastante peculiar porque que são constituídos de leis próprias e específicas, que não necessariamente estão submetidas àquele ambiente. Seriam, portanto, espaços regidos por tipos de capital próprios, isto é, obedeceriam a determinações internas, que correspondem ao tipo de produção e aos fatores que envolvem cada atividade, em cada campo, e que consequentemente

114 BOURDIEU, 2004a: 21.

respondem pela especificidade das leituras que se realizam dos acontecimentos do mundo. Nesse sentido, mesmo que suscetíveis às influências do macrocosmo, os campos são resultado do acúmulo e da distribuição de tipos específicos de capital, sendo estes também o lugar em que se articulam seus princípios internos. Daí, afirma Bourdieu, advém o princípio de *autonomia* virtualmente presente em cada campo e que determina sua relativa independência frente ao *espaço social global*.[115] Aos elementos e leis específicas que os regem remeter-se-ia a capacidade de *retraduzir* ou *refratar* [116] as influências da atmosfera social, dela se afastando ou mesmo se desvinculando por completo, de onde se justifica que será mais autônomo o campo com maior capacidade de produzir interpretações originais dos *fatos do mundo.* Nesse caso, o contrário também vale, isto é, quanto maiores forem as imposições externas ao campo, por exemplo, quando há exagero na ingerência política das atividades específicas, menos autônomo será o campo dado, que se torna portador de elevados níveis de *heteronomia*.[117] Bourdieu cita a particularidade das diferenciações entre os chamados campos da literatura, das artes e, sobretudo, aquele que nos interessa diretamente: o campo científico. Se até agora falávamos do campo como uma extensão do *mundo social global*, premissa que continua valendo – afinal tem-se aqui um importante pilar sobre o qual se ergue o conceito –, quando nos deparamos com o princípio

115 BOURDIEU, 2004a: 24.
116 BOURDIEU, 2004a: 22.
117 Idem.

de *autonomia*, passamos a pensá-lo também como instância através da qual o universo, dito *macrocosmo*, é decididamente reinventado pela introdução de preocupações exclusivas. Embora sob as mesmas influências, é comum, por exemplo, observar que campos como o da literatura, da arte ou da própria ciência produzem frequentemente leituras radicalmente diferentes dos mesmos acontecimentos. Ou seja, os campos são também resultado de lógicas de funcionamento que obedecem a leis e princípios internos que muitas vezes nada têm a ver com ambiente histórico-social. Trata-se da existência de formas, regras e princípios que introduzem, à corporeidade de determinado campo, não apenas sua identidade, uma vez que aí se estaria *retraduzindo* o mundo a sua maneira, mas também a possibilidade de garantir níveis relativos de autonomia ao longo de seu desenvolvimento. Assim, podemos nos perguntar: mas que princípios internos de funcionamento são esses? Que vínculos estabelecem com a conquista de uma relativa autonomia? Para responder a tais perguntas é preciso compreender os tipos de capital através dos quais cada campo conquista sua autonomia. Naturalmente, não se pretende realizar uma prospecção minuciosa de cada um deles, discutindo, detalhadamente, os aspectos que os constituem enquanto tal. Nessa perspectiva, não apenas não existe uma regra para todos os campos, cada um desenvolve mecanismos pelos quais se obtém certa especificidade, garantindo algum tipo de *autonomia*, como também seria o próprio interesse do pesquisador o elemento decisivo no aprofundamento e problematização das questões

internas que os constituem. Em nosso caso, em se tratando do *campo científico*, podemos perguntar: onde estariam ou então que mecanismos lhe proporcionam a conquista de tal princípio? Em outras palavras, o que garantiria especificidade e, portanto, *autonomia* ao campo científico? Ou, ainda, que tipos de capital são responsáveis por conferir, ao campo científico, a credibilidade necessária na formulação de suas diversas leituras do mundo, em especial, aquelas do dito universo social? Levantamos, como hipótese, a ideia de que a capacidade de *refratar* e *retraduzir* as "intromissões" do mundo social, afastando-se e tornando-se independente de suas influências e oscilações, depende da consolidação, da qualidade e dos níveis de desenvolvimento do *capital científico* "*puro*". No limite, é ele que responde pela especificidade e autonomia relativa dos campos científicos.

A construção do objeto e a *'disciplinarização'* do saber

Na complementaridade, portanto, dos dois tipos de *capital científico* residiria não apenas uma condição específica de *capital simbólico*, como também a própria compreensão das determinações internas que caracterizam o *campo científico*. Ao percorrê-las, de fato, começamos a encontrar os critérios pelos quais tal campo concebe sua especificidade, seu princípio de autonomia. Entretanto, embora a conformação prática apresentada pelo *capital científico político ou institucional* seja imprescindível ao conceito de *campo científico*, não estariam propriamente em torno de suas configurações os aspectos que atendem à radicalidade

da especificidade e autonomia do campo científico. Bem verdade que tal modalidade do conceito é de importância decisiva, uma vez que o situa como campo social como outro qualquer sendo constituído por lutas e estratégias concorrenciais – o que nos permite desconstruir, afirma Bourdieu, um ponto de vista *irenista* do universo científico, que o concebe como atividade marcada por "trocas generosas cuja cooperação tem como ideal alcançar um mesmo fim".[118] Diferente disso, o conceito de *capital científico institucional* (embora, nesse caso, a questão também esteja vinculada ao *capital científico* "*puro*" *ou intelectual*) aponta para uma dinâmica de embates em que o que se observa é que não haveria, dentro de cada campo científico, consenso quanto ao que deve ou ao que não deve ser passível de investigação, e sim um contingente de lutas e conflitos que ora convergem, ora divergem, segundo o que se acredita ser inerente ao desenvolvimento de seu próprio campo.

De qualquer forma, é interessante notar que a questão remete a um tipo de embate específico. Nesse sentido, se estamos interessados em encontrar as determinações internas que especificam o campo científico, devemos nos ater de modo especial aos desdobramentos inscritos no *capital científico* "*puro*" *ou intelectual*. A ele remontam os chamados níveis de cientificidade que respondem, na verdade, tanto pela especificidade quanto pela autonomia de cada campo científico. Significa dizer que, se o grau de autonomia de cada campo depende da capacidade de *refratar* e *retraduzir*,

118 BOURDIEU, 2004b: 68.

de modo específico, as influências do mundo social, no caso do campo científico tal atributo diz respeito diretamente aos padrões de *originalidade (valor/contributo distintivo)*[119] que o dito *capital científico intelectual* pode almejar. Em suma, se o conceito de campo não pode ser pensado sem levar em consideração os agenciamentos concorrenciais que se desdobram entre um *polo* e *outro* – entre a contextualização social de determinada produção e, concomitantemente, sua análise interna ou imanente –, quando nos deparamos com a necessidade da investigação acerca daquilo que de fato individualiza o campo científico, torna-se imprescindível a incursão em torno dos mecanismos internos pelos quais é construída sua especificidade. Nesse caso, falamos não apenas da análise concentrada naqueles dois tipos de capital científico, mas, sobretudo, da ênfase depositada naquele dito "*puro*" ou *intelectual*, que corresponde propriamente à "lógica segundo a qual a ciência engendra seus próprios problemas".[120] Em seu desenvolvimento, portanto, encontrar-se-iam os chamados níveis de cientificidade responsáveis pela especificidade de cada campo científico.

Mas o que seriam esses níveis de cientificidade? Como defini-los? Que parâmetros devem ser levados em consideração ao nomeá-los? Como vão variar de um campo ao outro? Trata-se do *valor distintivo*[121] que caracteriza o discurso científico cuja *originalidade* o distingue de qualquer

119 BOURDIEU, 2004b: 80.
120 BOURDIEU, 2003: 116.
121 BOURDIEU, 2003: 121.

outro campo social. Bourdieu discorre com maior acuidade sobre a questão em *Ofício de sociólogo,*[122] livro em que se dedica a pensar a especificidade disciplinar que caracteriza o trabalho sociológico. Com intuito de responder ao problema que trata de sua autonomização, apresenta a "ordem lógica dos atos epistemológicos – ruptura, construção, prova dos fatos"[123] –, espécie de prerrogativa através da qual se podem garantir os chamados níveis de cientificidade que caracterizam a especificidade dos campos científicos, em especial o sociológico. O primeiro deles, portanto, remete à necessidade de *ruptura* com o senso comum, ou melhor, com o que chamou de "opiniões primeiras sobre os fatos sociais", que apontam para uma "coletânea falsamente sistematizada de julgamentos".[124] No rastro de Durkheim, que denunciava os perigos de uma hiperespecialização da nova ordem urbano-industrial iniciada em meados do século XIX, Bourdieu chama atenção para a precarização das *pré-noções* que ancoram sua legitimidade apenas nas "funções sociais que desempenham" seus atores e que, na prática, têm como único grande objetivo "reconciliar, a qualquer preço, a consciência comum consigo mesma".[125] A título do que chamou de *vigilância epistemológica*[126] – expressão que remete a Bachelard, ele reúne os esforços cujo objetivo é atentar para o conjunto de "concepções

122 BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007.
123 BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 73.
124 BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 23.
125 Idem.
126 Idem.

ou sistematizações fictícias"[127] que colocam em xeque a autoridade do fazer sociológico –, chama atenção para a necessidade de romper com o que denominou *ilusão do saber imediato*,[128] tendência que aponta para uma visão ingênua da ordem social, explicada apenas a partir de uma determinada espontaneidade que envolve a "descrição das atividades, opiniões e aspirações individuais".[129]

Erguidas em torno de *linguagem corrente* e de *noções comuns,* as chamadas *pré-noções*[130] representam, não apenas uma familiarização com o universo social que deve ser evitada, mas o primeiro grande empecilho à formulação de determinado discurso especializado. Isso porque os fenômenos sociais teriam causas ocultas, embora não inconscientes, que independem da consciência dos indivíduos e que existem para além de suas motivações e desejos pessoais. Nesse sentido, seria preciso atentar para as relações objetivas que as antecedem e que são, de fato, orientadoras das estruturas do mundo social. Portanto, o que se coloca é a necessidade de certo estranhamento, como primeira grande premissa naquilo que diz respeito à produção de um determinado tipo de conhecimento do social. A proposição traduz-se na não naturalização dos fatos sociais, os quais devem ser retirados de sua condição de senso comum. Como exemplos, Bourdieu aponta os recursos da estatística,

127 Idem.
128 Idem.
129 BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 29.
130 Idem.

ou o que Durkheim chamou de "construção teórica provisória",[131] que são técnicas iniciais de objetivação pelas quais se pode começar a ter uma primeira noção científica acerca de tais acontecimentos. Segundo ele, as estatísticas produziriam uma desconstrução de tais *pré-noções,* retirando-as do senso comum e integrando-as em outro regime discursivo: o discurso da produção do conhecimento. Bem verdade que o autor, em seguida, critica tais métodos de investigação acusando as estatísticas de mera repartição de determinado somatório de fatos sociais, que muitas vezes continuam circunscritos ao próprio senso comum. Assim, do mesmo exercício em torno das *teorias provisórias* surge a necessidade da crítica da linguagem erudita, que costuma esconder a própria manutenção das *pré-noções*. Bourdieu cita a necessidade da crítica às técnicas de objetivação que não compreendem o "social como um mundo desconhecido" e, com isso, promovem o que chamou de "ilusão da transparência". [132] Por ser a sociologia, diz o autor, uma disciplina decisivamente influenciada pelos usos da linguagem, seja porque é uma atividade que lida com fenômenos do mundo social, os quais nos são apresentados em *linguagem comum*, seja porque suas explicações são dadas através da linguagem erudita, é preciso pensar o que seria uma permanente apreciação em suas aplicações comuns e teóricas – as primeiras, lugar de uma "experiência ingênua do mundo social";[133] as últimas, de modo geral, responsáveis

131 Idem.
132 BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 32.
133 Idem.

pela cristalização das pré-noções como fundamento ao que seria uma "sociologia espontânea".[134] Esta última, diz ele, apesar da promessa de ruptura com o senso comum, acaba muitas vezes por reproduzir nas próprias categorias eruditas as mesmas pré-noções que critica. A questão remete ao acompanhamento das diferentes constituições e influências mútuas entre o senso comum e os conceitos em sociologia. No limite, o processo situa os perigos do exercício de uma futurologia. Representante do grande contingente de informações desconhecidas sobre os fenômenos sociais e as formas instituídas de conhecimento, a sociologia é, ao mesmo tempo, lugar de contornos e formas específicas do senso comum e também a instância em que se realizam suas respectivas traduções junto aos padrões de cientificidade já sedimentados. Sendo assim, é preciso atentar para o ímpeto de realização de explicações fáceis e imediatas, que de alguma maneira pretendem minimizar certo "sofrimento" do grande público, uma vez que não apenas se supõe que trazer o desconhecido ao conhecido produziria maior alívio e conforto, como também porque a ideia de que qualquer explicação é melhor do que sua falta. Para o autor, tal ansiedade encontra limite nas próprias categorias analíticas da disciplina que, diferente de uma sociologia espontânea, estão permanentemente submetidas ao exercício de vigilância epistemológica.

134 Idem.

Partindo do princípio da *não consciência*,[135] postulado metodológico que aponta para a ideia de que o mundo social deve ser explicado não apenas pelas motivações que fazem os indivíduos que dele participam, mas, sobretudo, pelas causas profundas que muitas vezes escapam à consciência, Bourdieu afirma que, em se tratando da lógica científica, todo fenômeno social tem causas sistêmicas e, nesse caso, é preciso buscar suas explicações não nos motivos ou justificativas individuais, os quais resultariam na mera simplificação desse princípio, mas nas injunções e assentamentos que orientam de forma objetiva sua estrutura e delimitação geral. O sentido pessoal e aparente das ações humanas não pertence necessariamente ao sujeito que as executa, mas ao sistema social de relações objetivas nas quais e pelos quais se executa. Em outras palavras, os vínculos sociais não podem ser reduzidos a relações entre subjetividades animadas por intenções individuais e, sim, pelas condições e posições sociais em que se inserem os sujeitos que as produzem. Não se trata, de todo modo, afirma ele, "de reduzir a tarefa da explicação sociológica às dimensões de um objetivismo", ou seja, de extrair a natureza oblíqua que necessariamente constitui a experiência de conformação do social, em que "a experiência das significações faz parte da significação total da experiência".[136] O pressuposto, no entanto, é de que as redes de sentido sejam percebidas à luz de *relações objetivas* que integrem não ape-

135 BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 28.
136 BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 29.

nas o funcionamento da organização social em seus mais diferentes âmbitos globais, mas, sobretudo, que rompam com as preocupações de senso comum e, da mesma forma, avancem no não exercício de profecia e/ou futurologia. Ao promover a retirada das leituras do social de seu registro meramente opinativo, integrando-as no regime discursivo de cientificidade, a sociologia as protege e preserva, tornando possível sua manutenção e transmissão na ordem do tempo. Assim, afirma Bourdieu, estaria justamente em torno dessa *ruptura*, a primeira abordagem que envolve o trabalho do sociólogo. A disciplina, então, por natureza atrelada ao social, dele se deve descolar posto que se torna o resultado de certo discurso especializado, fundamentado sobre parâmetros de cientificidade, responsáveis por legitimá-la enquanto saber constituído. Em linhas gerais, assinala-se, com isso, o primeiro procedimento metodológico da disciplina, o qual procura reconhecer e incluir o elemento desconhecido ou inesperado nos mecanismos pelos quais se pode fixar o desenvolvimento da complexa rede de relações objetivas que constitui a estrutura societária. Em se tratando do trabalho sociológico, embora a prerrogativa possa ser estendida às ciências humanas de um modo geral, Bourdieu menciona essa passagem com intuito de pensar as bases sobre as quais poderia assentar-se a legitimidade do trabalho da disciplina. Ao enfatizar a ideia de que tal conhecimento não se reduz a uma simples leitura do real, ele demonstra ser sua grande preocupação aquela relativa à perigosa aproximação com o senso comum, em especial, nas "ciências do homem nas quais a

separação entre opinião comum e o discurso científico é mais imprecisa do que alhures".[137] A tarefa passa a ser uma das premissas basilares na conquista de alguma credibilidade do fazer sociológico que não permanece, doravante, restrito à mera descrição das motivações individuais como causas do engendramento social.

Além da ruptura com noções comuns, diz Bourdieu, deve-se lançar mão do escopo teórico-metodológico cujo acúmulo e enquadramento sejam capazes de produzir outras regularidades discursivas. Aqui o segundo componente na ordem dos atos epistemológicos: a construção do objeto[138] científico. Ao retirar a interpretação do acontecimento de uma leitura meramente opinativa, integrando-a em outro registro discursivo, as práticas científicas não apenas a inserem numa outra modalidade interpretativa, mas num "sistema de relações construídas propositalmente".[139] Ao se romper com as opiniões de senso comum remetendo as leituras do feito social às representações científicas, pode-se tanto promover a fixação das fronteiras ou limites em torno dos quais se desenrola o feito social como compreender as regularidades que então o caracterizam. Além de maior profundidade em torno do acontecimento, diz o autor, é bem possível que tais leituras, uma vez referendadas por aquelas representações, lhes possam conferir níveis seguros de conservação evitando, assim, os elevados índices

137 BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 23.
138 BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 45.
139 BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 46.

de suscetibilidade que frequentemente caracterizam o regime opinativo. Entretanto, ainda assim, podemos perguntar: mas como se constituem tais representações, inicialmente originárias da ruptura com o senso comum, responsáveis, segundo Bourdieu, por assegurar os chamados níveis de cientificidade que atestam a competência específica do campo científico? Segundo ele, ao modo weberiano,[140] é preciso empreender correspondências conceituais entre os problemas, em que a atribuição a que estão sujeitas as leituras de caráter opinativo precisam estar orientadas por problemáticas teóricas,[141] bússolas do empreendimento reflexivo. "Por mais parcial e parcelar que seja um objeto de pesquisa, [ele] só pode ser definido e construído em função de uma problemática teórica que permita submeter a uma interrogação sistemática os aspectos da realidade colocados em relação entre si pela questão que lhes é formulada".[142] Nesse caso, quanto à construção do objeto, diz Bourdieu, a primeira questão é propor a demissão empírica.[143] Na mesma direção que orienta a ruptura com as opiniões de senso comum, o sociólogo critica as tradições científicas de caráter eminentemente empírico, cuja crença na neutralidade do método atesta firmemente a ideia de uma realidade que fala por si. Se-

140 WEBER, 2003, apud BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 48.
141 BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 48.
142 Idem.
143 BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 45.

gundo ele, este é um realismo ingênuo[144] que deposita sua crença num extremo empirismo em que a nomeação do objeto resulta, fundamentalmente, de três aspectos: a melhor aplicabilidade do método, a imparcialidade do cientista, que se deve anular enquanto protagonista de sua investigação, e neutralidade das técnicas utilizadas e dos dados que daí podem provir. Para o autor, o dilema que se coloca é que, na maioria das vezes, tal abordagem tende a não realizar a ruptura necessária com as opiniões comuns. A propósito da imparcialidade do cientista e da neutralidade da técnica, que supostamente aproximar-se-iam com maior exatidão de uma livre relação com os episódios ditos reais, acabam, muitas vezes, não apenas por reproduzir a ilusão positivista[145] em torno do método, mas, sobretudo, por reforçar as chamadas pré-noções, uma vez os procedimentos de pesquisas permaneceriam na condição de um artificialismo asséptico, por demais misturados aos próprios registros do senso comum. Dessa maneira, não se alcançaria a conquista de objeto científico. Na realidade, diz ele, o empirismo cego acaba misturando-se à condição de fato social, ao que chama de "objeto comum [que] não tem acesso à dignidade de objeto científico pelo simples fato de que se presta à aplicação das técnicas científicas".[146] Nesse caso haveria grande diferença entre o "objeto real, pré-construído pela percepção",[147] e aquele dito científico, re-

144 Idem.
145 BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 50.
146 BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 47.
147 BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 46.

sultante do sistema de relações construídas propositalmente.[148] No primeiro caso, aponta-se para os fenômenos que, embora tenham sua existência notadamente reconhecida, não necessariamente alcançam legitimidade a ponto de tornar-se objeto de investigação científica. Apesar de serem objetos reais, ainda assim, permanecem no registro, ingênuo e de senso comum, que entende ser suficiente apenas aproximar fatos para que ganhem novos entendimentos, como sinônimo de uma análise mais rigorosa na ordem do conhecimento. Segundo Bourdieu, para que obtenham a chancela de objeto científico é preciso uma articulação ao nível dos conceitos, únicos capazes de torná-lo um fenômeno também científico. Discípulo da escola epistemológica francesa, Bourdieu endossa as palavras de Bachelard, um de seus maiores expoentes, para quem o "vetor epistemológico vai do racional ao real e não, inversamente, da realidade ao geral, como era professado por todos os filósofos desde Aristóteles até Bacon".[149] Ele defende a necessidade de remissão de qualquer que seja o resultado do trabalho experimental, isto é, da aplicação das diversas técnicas de pesquisa que caracterizam o trabalho empírico a uma determinada problemática teórica. "Não se pode esquecer, de modo algum", diz ele, "que o real nunca toma iniciativa já que só dá resposta quando é questionado".[150] Nesse sentido, a afirmativa não nega a im-

148 WEBER, 2003.
149 BACHELARD, 1979: 91, apud BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 48.
150 BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 48.

portância da aplicabilidade dos métodos e técnicas utilizados, até porque todo o circuito investigativo está presente em cada etapa da pesquisa, mas defende que é preciso remetê-los invariavelmente a sua hipótese de trabalho inicial, a qual, necessariamente, envolve a prospecção teórica. Tal procedimento leva à prova dos fatos,[151]terceiro componente da ordem dos atos epistemológicos. Bourdieu dedica boa parte de sua reflexão à explicitação do que chamou de uma verificação sistemática[152] das proposições e hipóteses iniciais de trabalho. Ele examina os diálogos ou, como denomina, a hierarquia dos atos epistemológicos,[153] que constitui a articulação interna da estrutura formal da pesquisa científica. Na ocasião, procura não apenas mostrar os possíveis e necessários cruzamentos entre as diferentes etapas de trabalho, mas também nomear, por ordem de importância, cada fase exploratória da pesquisa. Assim, acaba por propor o que seria uma descrição das etapas que devem orientar seu desenvolvimento. De qualquer forma, advém justamente desse aspecto a radical opção pela problemática teórica como verdadeiro norte da construção do objeto científico. Embora mencione a aplicação do método ou das técnicas de pesquisa que caracterizam o trabalho empírico como fundamentais, é a teoria, lembra ele nas palavras de Popper, que "domina o trabalho experimental desde sua concepção até as últimas manipulações

151 BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 73.
152 BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 80.
153 BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 73.

de laboratório".[154] Apesar da reivindicação empírica quanto a uma suposta autonomia dos instrumentos e escalas de medição, deve-se pensá-los sempre como teorias em ato,[155] isto é, queira-se ou não, eles seriam necessariamente portadores de uma "teoria implícita do social" [156] que os antecede e orienta. Significa remontar não só à ideia de que os fatos não falam, de que é preciso interpretá-los e, assim, "fazê-los falarem" – argumento que remete à impossibilidade de desconsiderar o enorme manancial teórico acumulado nos diferentes campos científicos –, mas, também, à de que os dados, independentemente da incursão empírica da qual advêm, uma vez desvinculados da teoria que os reúne, simplesmente voltam ao "estado de poeira de onde tinham sido tirados".[157] No caso das diferentes fases que caracterizam a estrutura interna da pesquisa, interessa saber, portanto, se, ao final, se produziu a necessária correspondência entre suas diferentes etapas e as exigências previstas inicialmente na problemática teórica do trabalho. Sendo assim, em se tratando da construção do objeto científico, a questão remonta à necessária compreensão de que ele resulta não apenas da obrigatória ruptura que se opera junto aos chamados fatos sociais, mas também, da imprescindível integração destes últimos às redes conceituais, responsáveis pela especificidade dos objetos científicos. Não

154 POPPER, 1965, apud BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 48.
155 BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 53.
156 Idem.
157 BOURDIEU, CHAMBOREDON, PASSERON, 2007: 49.

há, portanto, construção de objeto científico sem problemática teórica, posto ser ela que responde, em última instância, pelos níveis de cientificidade que caracterizam a conversão dos fatos sociais em objetos de estudo. Em outras palavras, o objeto científico seria, antes de tudo, o resultado da apropriação de uma realidade articulada pelo pensamento; apropriação, entretanto, que não atende por qualquer pressuposto, senão por aqueles constituídos de *problemáticas teóricas* representantes dos padrões sistêmicos através dos quais opera o saber científico.

Apesar de indicar em seu subtítulo uma abordagem metodológica das etapas específicas do desenvolvimento da investigação sociológica, o livro de Bourdieu pode ser lido como contribuição à tentativa de transformar, em disciplina, a presente prática de pesquisa. Embora mencione na nomeação das três etapas daquela que seria a *ordem dos atos epistemológicos,* uma proposição de cunho metodológico, sua reflexão, na realidade, caracteriza-se propriamente como de caráter epistemológico. Além da apresentação das fases da pesquisa em sociologia há, como questão de fundo, uma preocupação em determinar limites e possibilidades de sua instauração como saber constituído. A partir da explicitação das diferentes, embora articuladas, fases da pesquisa estaria sendo pensado o nível de cientificidade presente em tal prática do conhecimento, ainda que, por natureza, ela apareça atrelada ao mundo social. Sua análise trata da institucionalização de tal fazer científico; por esse motivo, a ênfase no debate com aquelas que são consi-

deradas, em referência a Kuhn,[158] as *matrizes disciplinares* das ciências sociais. Através da remissão a Marx, Weber e Durkheim ele situa o "leque de problemas, os métodos adaptados a esse trabalho, assim como o estado de realização científica que é aceite por uma fração importante dos cientistas e que tende a impor-se a todos os outros".[159] Nessa direção, por conseguinte, se afirma a opção pela *problemática teórica* como núcleo *distintivo* da pesquisa sociológica. Seu objetivo é mostrar que não existe *objeto científico* que não resulte necessariamente da articulação conceitual, construída de modo intencional, entre o fenômeno social e o arcabouço teórico existente em cada campo científico. Mais do que isso, são as próprias disciplinas, e seus respectivos objetos, o resultado dessa recíproca articulação. Daí o diálogo com as *matrizes disciplinares* das ciências sociais. Com intuito de construir aquele que seria o objeto científico próprio da sociologia, ele analisa suas condições de possibilidade a partir do acúmulo teórico já existente naquelas que seriam as teorias fundadoras de seu campo mais próximo. Segundo Bourdieu, resultantes da crescente *autonomização*[160] que se produz nas diferentes práticas científicas, as disciplinas apresentam-se como objetivações sociais, lugar da sedimentação de leituras especializadas, das categorias analíticas e discursivas, vislumbradas fundamentalmente em teorias e métodos de pesquisa, em torno dos quais são elaborados e sistematizados as opiniões

158 KUHN, 1989.
159 BOURDIEU, 2004b: 28.
160 BOURDIEU, 2004b: 73.

e os depoimentos do senso comum. Instâncias em que se concentram os pressupostos e mecanismos pelos quais se obtêm a definição, a preservação e o aprofundamento dos estudos que cercam os mais diferentes fenômenos sociais, as disciplinas são, finalmente, institucionalizações das práticas científicas, modos pelos quais se lhes garante a chancela de "universos relativamente autônomos [...], produto de conflitos que visam impor a existência de novas entidades e das fronteiras destinadas a delimitá-los e protegê-los".[161] Centro nevrálgico das práticas do conhecimento, em torno de seu domínio assenta-se o aglomerado de problemas e modos de investigação que, segundo um conjunto de cientistas, tornam-se legítimos e, portanto, o sentido e a direção própria de um dado legado reflexivo. A suas fronteiras metodológicas e aportes conceituais estariam sendo remetidas as opiniões de senso comum, resultado direto da *ruptura* com a *ilusão do saber imediato*.

Responsáveis pela aquisição da chancela de saber constituído, as disciplinas correspondem a uma determinada convergência de estudos em torno de um dado objeto cujo discurso especializado, de um modo geral, outorga a suas práticas científicas o título de área do conhecimento, episteme ou simplesmente ciência. O processo que implica certa solidificação de teorias e métodos de pesquisa torna-se necessariamente o resultado de um amplo consenso político e temporal em torno dos conceitos desenvolvidos em cada área. A pergunta que se coloca

161 Idem.

é: como se adquire tal condição? Nesse caso, a questão depende efetivamente da construção de objeto científico. Sua conquista, diz Bourdieu, aponta para uma necessária convergência por parte do corpo de cientistas, responsável por aferir-lhe um *valor distintivo* (legitimidade), de modo a torná-lo não somente um problema passível da concentração de esforços comuns, mas o caminho na construção de uma tradução original dos *fatos do mundo*. O processo não corre à revelia, muito menos encontra-se sujeito a acasos fortuitos. Nesse sentido, o processo de construção de objeto científico não corresponde a uma aquisição imediata, como também será sempre o resultado de um extenso período de acumulação. Segundo o sociólogo, "a definição dos problemas e a metodologia de investigação utilizada decorrem de uma tradição profissional de teorias, métodos e competências que só podem ser adquiridos no termo de uma longa formação".[162] A constatação torna-se importante porque remonta não apenas ao problema da autonomia do saber, central em nossas preocupações, mas, sobretudo, à constituição da episteme comunicacional, objeto propriamente de nossa análise. Se por um lado, o campo científico representa uma modalidade particular de campo social, por outro, dentro dele se apresentam outras distinções que podem atender por materialidades disciplinares e que representam, na verdade, a especificidade interna de cada um deles. A observação aponta para a importante distinção entre os conceitos de *campo*

162 BOURDIEU, 2004b: 29.

científico e *disciplina* ou *episteme*, invariavelmente confundidos na ocasião do debate em comunicação. No primeiro caso, como temos dito, pode-se pensar a prática científica como extensão do contexto macrossocial. Embora dele distinta, uma vez que se apresenta detentora de leitura própria e específica dos acontecimentos que o caracterizam, tal estado tal prática pode ser entendida como um estágio anterior (pré-científico) à condição de disciplina visto que se observa aí a ausência de objeto de estudo próprio. Falamos exclusivamente do problema que permeia a especificidade do campo científico, circunstância que, como acabamos de ver, embora fuja de resposta unitária, atende por um tipo de especificidade diretamente relacionado à produção e ao acúmulo de seu *capital científico "puro" ou intelectual*. Dito de outra maneira, a autonomia de cada campo depende de possibilidade de *refratar* e *retraduzir*, de modo específico, as injunções externas do mundo social. Tal procedimento encontra-se diretamente vinculado aos níveis de cientificidade que constituem cada um deles, o que, naturalmente, aponta para processos particulares. No entanto, pode-se dizer que, se o grau de autonomia de determinado campo é medido segundo os padrões de cientificidade que esse venha a alcançar, em se tratando do campo científico, tal conquista não se limita ao rigor do procedimento metodológico das pesquisas. De outra maneira, eles são radicalmente dependentes de traduções originais dos fatos do mundo, de onde se tem como recurso epistemológico central a hermenêutica como instância de trabalho. Daí a centralidade do conceito

ou, se quisermos, do *capital científico "puro" ou intelectual*. O problema doravante trata de pensar os pressupostos até aqui apresentados a partir das particularidades do campo comunicacional.

Capítulo 3

Mídia como matriz disciplinar

Sobre a especificidade comunicacional: do rebatimento à criação

A partir da contribuição oferecida por Bourdieu, chegaríamos não apenas àquele que seria um dos mais importantes eixos temáticos desta análise, como também àquele que, acreditamos, acaba por resumir boa parte do conflito, da contradição, dos diferentes embates do campo da comunicação. Se, por um lado, parece não restar dúvida quanto a sua legitimidade enquanto campo ou círculo de estudos largamente desenvolvido, por outro, muitas são as dificuldades quanto ao consenso em torno de sua constituição como disciplina na ordem do conhecimento. Na realidade, duas são as questões fulcrais – a primeira quanto à necessidade de objeto, havendo uma espécie de grande desencontro com relação à real necessidade de que a comunicação deva, de fato, conquistar objeto de estudo próprio; a segunda, quanto àquele que poderia ser seu objeto de investigação.

Com relação à primeira questão, é possível afirmar que, se trabalhamos a partir dos pressupostos apresentados por Bourdieu, é imprescindível que o campo conquiste objeto próprio para que seja alçado à condição de disciplina na ordem do conhecimento. Segundo o autor, o campo científico é uma derivação específica de campo social. Constituído de atribuições e capacidades próprias que lhe garantem certa autonomia para refratar ou filtrar, a sua maneira, as influências do mundo social, os campos científicos reúnem diversas práticas teóricas cujo acúmulo pode, ou não, apontar para a constituição de objeto de estudo. Para ele, se tais campos gozam de relativa autonomia é porque são constituídos de capacidades específicas que os autorizam a falar, isto é, lhes oferecem legitimidade e lugar próprio de *tradução* dos diversos fenômenos sociais. Nesse caso, a transformação das diversas práticas científicas em disciplinas seria um modo de fortalecer, preservar e, muito especialmente, reconhecer a especificidade dos *lugares de fala*. Nesse caso, a problematização em torno de uma constituição disciplinar não trata de uma defesa de preceitos, mas da tentativa de reconhecimento de certa originalidade discursiva cujas diferenças tendem a produzir uma maior riqueza acerca das leituras dos *fatos do mundo*. Para além da abordagem prescritiva, a constituição de objeto remete à tentativa de identificar, resguardar e aprofundar determinado acúmulo teórico, cuja justificativa delineia-se única e exclusivamente no reconhecimento da originalidade de atitudes interpretativas diante dos *fatos do mundo*. Essa, a questão que caracteriza, a nosso ver, o debate quanto à

constituição da episteme comunicacional. Ao se reivindicar que tal campo seja alçado a condição de disciplina, na verdade, entre outras coisas, quer-se o reconhecimento de uma fala própria. Perguntar-se, por exemplo, acerca das influências que a televisão exerce junto à experiência política contemporânea não significa remetê-la às categorias clássicas da ciência política. Significa, antes de tudo, a compreensão de que, ao passar pelo crivo televisivo, tal experiência não apenas chegaria transformada junto ao seu público, mas, efetivamente, midiatizada, distinguindo-se daquela experiência política realizada em seus tradicionais espaços de ritual, como o parlamento, os sindicatos ou os partidos. Nessa perspectiva, podemos questionar do que trataria esse experimento e o que haveria em termos de alteridade no âmbito da vivência política. O que seria efetivamente uma experiência política midiatizada? Que engendramentos específicos vêm produzi-la? Embora nosso trabalho não se dedique a investigar o assunto, tal exemplo nos possibilita compreender a necessidade que cerca a constituição de um objeto de estudo próprio. Na realidade, tais perguntas nos levam a reconhecer nas leituras midiáticas novos regimes de verdade e, portanto, a reconhecer em suas práticas discursivas temas originais de investigação.

Precisamente nessa direção se apresenta o marco da especificidade discursiva, ou seja, a questão não se limita ao imperativo regulamentar, mas considera a importância de compreender de que maneira as práticas científicas em comunicação hoje têm produzido leituras próprias e

originais do evento social. Ainda assim, pode-se argumentar que a leitura de Bourdieu é apenas uma entre tantas outras possíveis. O que é verdade. No âmbito epistemológico certamente existem outras, cujos postulados talvez estejam até mais próximos da natureza que marca o fenômeno comunicacional. Entretanto, sua escolha se dá efetivamente por três motivos: primeiro, como já dito, porque seu conceito de campo é largamente utilizado em comunicação, o que sugere algum diálogo, muitas apropriações e outras tantas distorções. Segundo, porque sua formulação encontra-se fundamentada no importante princípio da *autonomia*, decisivo nesta era de globalização. Terceiro, porque o sociólogo concebe a produção científica também envolta nas relações de poder, o que nos parece fundamental, visto que as diversas chaves interpretativas estão vinculadas aos processos de institucionalização da área. Sendo assim, quando trabalhamos com os pressupostos apresentados pelo autor, não parece restar dúvida quanto à consolidação da comunicação como campo do conhecimento largamente legitimado. O mesmo vale para sua natureza interdisciplinar. A comunicação é um campo do conhecimento, e sua principal característica parece ser de natureza interdisciplinar. No entanto, se nos perguntamos por uma ciência da comunicação passamos a nos referir não apenas a sua constituição enquanto disciplina na ordem do saber, mas efetivamente a sua conquista de objeto de estudo próprio. Aqui, portanto, a particularidade do campo em questão. Segundo o autor, para que um campo se consolide enquanto tal é preciso que garanta

certa autonomia, a qual, em última instância, diz respeito à conquista de objeto científico próprio, lugar de suas especificidades discursivas. Entretanto, diferente de disciplinas cujo acúmulo teórico lhes assegura matrizes conceituais e objetos próprios de investigação, responsáveis por leituras específicas dos diversos fenômenos humanos, as incursões teóricas do campo comunicacional caracterizam-se, de um modo geral, pela inexistência dessas matrizes teóricas e/ou hegemônicas, assim como de consenso quanto a seu real objeto de estudo, o que acaba por não lhes permitir a necessária unidade, ou especificidade, capaz de alçá-lo à condição de disciplina na área do conhecimento.

De todo modo, para que não permaneçamos reféns da inércia atávica da interdisciplinaridade, podemos fazer dela mesma o ponto de partida para avançar em torno da questão que envolve a especificidade do presente campo de estudos. Supondo que a interdisciplinaridade seja a especificidade comunicacional, de que modo poderíamos identificar seu fundamento? O que nos permitiria afirmar tal condição? Mais do que isso, como construímos especificidade a partir de tal característica? Acreditamos, pois, residir precisamente aí, a nervura epistemológica que permeia o campo da comunicação. Com o intuito de avançar na constituição de uma especificidade comunicacional, apresentamos a opção metodológica que nos leva diretamente ao que seria o fundamento da interdisciplinaridade, a saber, o viés da determinação instrumental. Na predominância de abordagens que concebem os meios de comunicação como instrumentos através dos quais se

podem obter determinados fins, estaria a proposição que não apenas concebe o fenômeno comunicacional sob a égide aplicativa, em que prevalece a perspectiva utilitária, mas que também consolida o próprio campo na ordem de uma interdisciplinaridade em que o mesmo se mantém rebatedor de outras áreas do conhecimento. Na lógica do instrumento, permanecemos esvaziados de qualquer ontologia. Essa, na realidade, deriva de outras áreas; afinal, dela carecemos, uma vez que produzimos leituras circunscritas às descrições de utensílios. No itinerário do rebatimento nos tornamos impossibilitados de uma tradução original dos *fatos do mundo*, perspectiva em que a hermenêutica, base dos processos que envolvem a *criação* no âmbito teórico comunicacional, permanece mal compreendida e subaproveitada. Essa, portanto, a questão que advém diretamente dos postulados de Bourdieu. De acordo com o autor, para se constituir relativa autonomia é preciso uma *tradução*, uma *filtragem* original dos *fatos do mundo*. Essa reside no avanço do *capital científico dito* "*puro*" ou *intelectual*, instância em que se consolida a produção teórica e, em especial, a originalidade de determinada prática discursiva. Daí o crivo da *criação* como alternativa ao do *rebatimento*.

No caso da comunicação, todavia, é possível reconhecer, nas diversas *traduções* teóricas que hoje permeiam seu campo de trabalho, elementos reflexivos cuja originalidade legitima um projeto de autonomia. Nossa proposição gira em torno da *determinação instrumental*. A partir de sua investigação estaria uma espécie de paradoxo embrionário: ela seria tanto o fundamento de um campo interdisciplinar

que, portanto, dificultaria qualquer projeto de autonomia quanto a possibilidade segundo a qual se poderia avançar na procura de uma atribuição própria para o campo da comunicação. Através de seu próprio questionamento, pretendemos contribuir para o que seria a constituição de uma especificidade discursiva comunicacional. A perspectiva nos leva diretamente ao à questão da técnica, fundamento do ideal de instrumento, sobre o qual se consolida não apenas o tema da *determinação instrumental*, mas a própria condição de campo interdisciplinar.

Genealogia como procedimento metodológico

Embora fortemente marcada pelo caráter normativo, característica na verdade inerente à produção científica, a investigação de cunho epistemológico é também constituída da abordagem que tem, na genealogia, uma de suas principais formas de investigação. Segundo Franco Ferraz, "criado por Nietzsche no final do século XIX e desdobrado por Michel Foucault no século seguinte, o método genealógico fornece férteis e preciosas pistas para o enriquecimento dos estudos teóricos em comunicação e cultura, abrindo-lhes novos e imprevisíveis caminhos".[163] Falamos da necessidade de compreender os termos, conceitos e teorias através dos quais, em nosso caso, o *problema* em torno de uma ciência da *comunicação* vem sendo pensado ao longo do tempo. Em referência à expressão *tensões*

163 FRANCO FERRAZ, 2013: 1.

essenciais, que dá título ao livro de Kuhn,[164] gostaríamos de agregar à investigação epistemológica aquilo que já a constitui desde sempre: a historiografia como recurso de pesquisa. Pretende-se explicitar as tradições teóricas em torno das quais o problema da comunicação vem sendo pensado historicamente, para que possamos produzir não necessariamente uma revolução, mas possivelmente alguma contribuição ao debate. Trata-se, então, de realizar a importante convergência entre o que Kuhn chama de *tradição* e *revolução.*[165] Segundo o autor, a revolução científica está intimamente relacionada à necessidade de domínio da tradição teórica através da qual se desenvolve. Para ele, as *viragens revolucionárias* em ciência dependem de um amplo conhecimento do modo pelo qual as diferentes escolas do pensamento abordaram o fenômeno científico. Para Kuhn, apenas "as investigações firmemente enraizadas na tradição científica contemporânea têm hipótese de quebrar essa tradição e dar origem a uma nova".[166] Nesse caso não haveria inviabilidade entre as orientações revolucionárias e conservadoras, aquelas que querem conservar o atual estado das conquistas científicas. Apropriar-se da tradição, diz ele, seria a própria condição pela qual se poderia alcançar os grandes saltos epistemológicos, isto é, realizar as quebras de paradigmas que, *relativamente raras,* dependem de "longos períodos de investigação convergente".[167] É

164 KUHN, 1989, apud BOURDIEU, 2004b: 30.
165 Idem.
166 Idem.
167 Idem.

essa, portanto, não apenas a tensão necessária entre aqueles que acreditam na manutenção ou transformação de determinados preceitos científicos, mas também a imprescindível convergência em torno dos temas e problemas que cercam o trabalho científico. Sendo assim, a genealogia, como recurso de pesquisa, é empreendida com objetivo de compreender o "estado das forças"[168] através do qual emergem os problemas que se tornam temas das teorias comunicacionais. Com efeito, a opção pelas tradições teóricas, através das quais a questão da comunicação vem sendo pensada historicamente, não trata exatamente de determinar uma *origem*, mas, sobretudo, de compreender "a entrada em cena das forças" que vieram a caracterizar as teorias da comunicação, ou seja, "o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e sua própria juventude".[169] A ressalva faz-se importante porque as incursões de natureza histórica, de um modo geral, tendem a voltar-se para o problema da origem. Em nosso caso, pretendemos nos apropriar da tradição científica em comunicação com o intuito de alcançar dois objetivos. O primeiro trata da formulação daquilo que podemos chamar de suas *condições de aparecimento* – configuração histórica responsável pelo aparecimento do *problema comunicação*, isto é, o contexto em que surge efetivamente esse novo fenômeno social. O segundo objetivo trata da pergunta ou da abordagem específica realizada em torno do *problema comunicação*, ou seja, da elaboração inicial de termos e conceitos a que

168 FOUCAULT, 2001: 23.
169 FOUCAULT, 2001: 24.

se faz referência quando de seu surgimento. No primeiro momento, na realidade, se trabalhamos sob a égide de uma especificidade disciplinar, mais do que uma origem exata, a compreensão do contexto nos ajuda a encontrar os elementos através dos quais se tem a emergência de um novo campo de estudos, auxiliando no entendimento das condições sobre as quais se produz uma nova área do saber. No segundo, o grifo não se faz de forma desinteressada: procuramos chamar atenção para a especificidade teórica do problema aí estudado. Nesse caso, o recurso genealógico nos proporciona a compreensão dos termos, teorias e problematizações sobre os quais ele está fundado. Mais do que isso, a imersão diacrônica nos possibilita emergir com uma proposição (hipótese) epistemológica que permita avançar na direção de alguma especificidade teórica. De fato, estamos inseridos no assunto cuja abrangência pode não apenas nos remeter a tempos mais remotos, como também tornar-se passível de investigação de diversas outras disciplinas na ordem do conhecimento. Se considerarmos o papel exercido pela oralidade no período inaugurado por Sócrates, Platão e Aristóteles, na passagem da Grécia Antiga ao período clássico, pode-se dizer que o fenômeno comunicação é tão antigo quanto a própria história do conhecimento ocidental. Entretanto, a questão a que nos referimos, neste primeiro momento, e que parece encontrar-se no seio da constituição de uma nova área do conhecimento, não demonstra ser tão longeva. Abordaremos aqui não a comunicação em qualquer nível ou período histórico, mas aquela que se convencionou chamar de *massa*,

cuja expressão aponta, a nosso ver, tanto para o período histórico em que entram em cena as práticas e temas ditos de comunicação social, como para as próprias teorias que vêm a constituir o campo de estudos em questão. Sobre isso voltaremos a seguir. De qualquer forma, neste momento, interessa destacar tanto as condições de aparecimento do problema aqui estudado quanto a adjetivação dos termos teóricos a que se faz referência quando do aparecimento do novo campo do conhecimento. O percurso deste capítulo, portanto, está dividido em duas etapas. Uma primeira, *diacrônica*, cujo objetivo é apresentar uma breve cartografia das condições de aparecimento e das teorias que caracterizam o campo; a segunda, *sincrônica*, em que verticalizamos determinada problematização, derivada da primeira etapa, com a qual procuramos trabalhar nos capítulos seguintes. Entendemos que a ressalva, enfim, faz-se importante uma vez que a abrangência e jovialidade da temática trabalhada poderiam facilmente nos jogar num tipo de análise excessivamente fragmentado. Mais do que isso, como já dito, por ser a reflexão epistemológica enfaticamente uma atividade que carece de marcos teóricos que explicitem os domínios de sua investigação, assim como o próprio campo comunicacional, por natureza interdisciplinar, qualidade que o situa como espaço de múltiplos entrecruzamentos discursivos, os recortes epistêmico e histórico acabam por estabelecer-se como recursos metodológicos iniciais que, a nosso ver, auxiliam não apenas a construção de nossa hipótese, como a própria compreensão do fenômeno investigado.

Condições de aparecimento da *questão* comunicação: sociedade de massa

Para autores como Armand e Michèle Mattelart, os indícios mais evidentes, quanto ao aparecimento do novo fenômeno de comunicação, remetem ao final do século XVIII, início do XIX, etapa que vê nascerem, com o avanço da indústria, consequentemente do capitalismo, responsável pelo crescimento das cidades, as sociedades de massa. Eles assinalam o período em que os meios de comunicação entram definitivamente em cena, radicalizando uma influência que só hoje começa a ser demonstrada, cujo interesse despertaria não apenas diversas produções teóricas, mas novos campos do saber, caso da própria *sociologia*, da qual, aliás, sugerem eles, surgem as primeiras teorias da comunicação. Segundo os autores, as concepções pioneiras acerca de uma teoria da comunicação advêm da economia clássica inglesa, que a pensou a partir da *divisão social do trabalho*.[170] A comunicação – entendam-se aqui as redes físicas comunicacionais, elemento organizador do empreendimento coletivo das fábricas inglesas e de seus *fluxos materiais* – é então pensada como *sistema*, modo de dar *unidade* à dinâmica comercial. O grande nome dessa escola seria John Stuart Mill (1806-1873) que contribuiria decisivamente na reflexão acerca da comunicação como fator de *integração* do *espaço comercial*.[171] No caso da França, por

170 MATTELART, MATTELART, 2001: 13.
171 MATTELART, MATTELART, 2001: 14-15.

exemplo, esse espaço diria respeito ao modo de unificar as cidades e as regiões agrícolas em que a comunicação também seria entendida como as redes de circulação, tais como meios de transporte, redes bancárias, companhias marítimas, telégrafos; modos de funcionamento capazes de dar unidade às diversas demandas em torno da integração das redes, estruturas e dinâmicas dos espaços físicos. Tal característica apresentara-se como resultado de um positivismo científico aplicado a investimentos industriais, cujo grande objetivo teria sido o de consolidar o fluxo de bens materiais e imateriais, "integrando" o próprio território nacional. Segundo Mattelart, um dos nomes mais ilustres dessa corrente de pensamento seria o fisiologista francês Claude Henri de Saint-Simon (1760-1825), representante do período em que as grandes respostas acerca dos fenômenos sociais eram oferecidas pelas ciências naturais, que concebiam as sociedades como organismos vivos, em que a "circulação do dinheiro", por exemplo, assim como a do "sangue para o coração", era o sinônimo inexorável da vida da sociedade industrial. Dessa analogia, afirma o autor, se observa o aparecimento do conceito de rede, "organismo-rede", em que se almeja a mudança de uma sociedade do "governo dos homens à administração das coisas".[172]

De Fleur e Ball-Rokeach situam a origem da questão na passagem que vai de meados do século XIX ao início do século XX, enfatizando a influência exercida pelos avanços das ciências naturais, caso da transmissão e geração

172 MATTELART, MATTELART, 2001: 16.

de redes elétricas, bem como pela busca, no pensamento social, da *natureza da sociedade*, que teria como resultado, a elaboração do *conceito* de *massa*, centro das preocupações de uma *sociologia funcionalista* recém-nascida.[173] Seria em torno deste acontecimento, a explosão das grandes massas nos recém-formados centros urbano-industriais, que pensadores da época, como Augusto Comte (1798-1857; "conceito orgânico de sociedade"),[174] preocupados em entender a natureza dessa nova configuração societária, viriam a fundar uma ciência do social. Segundo Aron, embora a paternidade da nova ciência devesse ser endereçada a Montesquieu, geralmente se atribui a fundação do novo saber a Augusto Comte que, encantado com a possibilidade de uma nova ordem de sociedade que marca o início do século XIX, em que os poderes teológico e militar eram substituídos pelos científico e industrial, cunha o termo *sociologia,* postulando os preceitos científicos (positivos) para a análise do social.[175] "A combinação da lei dos três estados com a classificação das ciências tem por objetivo provar que a maneira de pensar que triunfou na matemática, na astronomia, na física, na química e na biologia deve, por fim, impor-se à política, levando à constituição de uma ciência positiva da sociedade, a sociologia".[176] Tal positivismo, além de importar o modelo

173 DE FLEUR, BALL-ROKEACH, 1993: 166.
174 Idem.
175 ARON, 2003: 83.
176 ARON, 2003: 88. "Segundo a lei dos três estados, o espírito humano teria passado por três fases sucessivas. Na primeira, o espírito humano

das ciências naturais, de certa forma, ao fazer a analogia da sociedade humana a um organismo vivo, também lhe conceberia destino, direção e história únicos.

> Auguste Comte, considerando que a sociologia é uma ciência à maneira das ciências precedentes, não hesita em retomar a fórmula já empregara nos *Opúsculos*: assim como não há liberdade de consciência na matemática ou na astronomia, não pode haver também em matéria de sociologia. Como os cientistas impõem seu veredicto aos ignorantes e aos amadores, em matemática e astronomia, devem logicamente fazer o mesmo em sociologia e política. O que pressupõe, evidentemente, que a sociologia possa determinar o que é, o que será e o que deve ser.[177]

Representante da escola que entendia a invenção da razão como unidade de medida universal, Comte, em seu curso de filosofia positiva, funda uma ciência cujo objeto seria a defesa, a elucidação e confirmação da *unidade huma-*

explica os fenômenos atribuindo-os a seres, ou forças, comparáveis ao próprio homem. Na segunda, invoca entidades abstratas, como a natureza. Na terceira, o homem se limita a observar os fenômenos e a fixar relações regulares que podem existir entre eles, seja num momento dado, seja no curso do tempo; renuncia a descobrir as causas dos fatos e se contenta em estabelecer as leis que os governam" (87).
177 ARON, 2003: 90.

na.[178] "No *Curso de filosofia positiva* é criada a nova ciência, a sociologia, que, admitindo a prioridade do todo sobre o elemento e da síntese sobre a análise, tem por objeto a história da espécie humana".[179] Em 1820, através da combinação das duas leis essenciais – *Lei dos três estados* e *Classificação das ciências* –, anunciadas nos *Opúsculos de filosofia social*: apreciação sumária do conjunto do passado moderno,[180] o autor apresenta o método positivo e sua importância central na implementação de uma nova sociedade. Tratava-se, doravante, de pensar a sociologia como ciência emanadora da evolução social, cuja "função é resolver a crise do mundo moderno, isto é, fornecer o sistema de ideias científicas que presidirá à reorganização social".[181] Comte, portanto, preocupado com a manutenção do "equilíbrio" da nova sociedade, funda a *sociologia* de caráter *funcionalista* (a "primazia do todo sobre os elementos deve ser transposta para sociologia. É impossível compreender o estado do fenômeno social particular se não o recolocamos no todo social"),[182]cuja grande influência residiria na incorporação do modelo vigente nas ciências naturais, sobretudo o paradigma que acreditava firmemente na unidade da espécie humana. "A lógica do princípio da prioridade do todo sobre o elemento leva à ideia de que o verdadeiro

178 ARON, 2003: 84.
179 ARON, 2003: 90.
180 COMTE, 1972.
181 ARON, 2003: 92.
182 ARON, 2003: 89.

objeto da sociologia é a história da espécie humana".[183] Os esforços, portanto, na elaboração de ciências aplicadas ao social seriam, em boa medida, ressonâncias da inédita "organização científica do trabalho".[184] Certamente uma das principais transformações produzidas pela Revolução Industrial, o fenômeno que retira o processo produtivo da ordem dos costumes (tradição) e o insere na racionalidade do contrato social, cujo grande imperativo giraria em torno dos investimentos mínimos para se obterem os rendimentos máximos, tematizaria também outras perspectivas de conhecimento. É o caso, por exemplo, da questão da especialização da produção, preocupação sobre a qual autores como Émile Durkheim[185] (1858-1917) e Ferdinand Tönnies[186] (1855-1936) dedicam boa parte de suas obras. De acordo com o primeiro, haveria uma função primordial na força de trabalho que seria responsável pela integração do corpo social. Para ele, tal objetivo poderia ser alcançado caso se mantivessem os níveis de solidariedade produzidos a partir de certa organização das funções de trabalho. Em sua obra há uma preocupação central com os níveis de especialização dos modos de produção. Por essa razão, talvez, sua reflexão seja identificada como sendo de cunho funcionalista. Segundo o autor, haveria na divisão social do trabalho os elementos necessários à obtenção do equilíbrio e da unidade social. Entretanto, também aí esta-

183 Idem.
184 ARON, 2003: 94.
185 DURKHEIM, 1995.
186 TÖNNIES, 1957.

ria seu reverso, isto é, um grau excessivamente avançado de especialização produziria o que chamou de *anomia*:[187] derivação de indivíduos socialmente isolados, sementes do dissídio e do excesso de fragmentação social. Daí, portanto, a centralidade dos conceitos de *solidariedade mecânica* e *solidariedade orgânica*.[188]Na mesma direção parece caminhar a análise de Tönnies, que propôs os termos *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*[189] para tratar da mudança na ordem dos vínculos comunitários de uma sociedade basicamente agrícola para o modelo urbano. No primeiro caso, a referência diz respeito a um tipo ideal de vínculo social *recíproco* no sentido de que "as pessoas se acham intimamente ligadas umas às outras, graças à tradição, parentesco, amizade, ou por causa de algum outro fator socialmente coesivo".[190] No segundo, tem-se a forma de relacionamento *contratual* e *informal*, que surge junto com a sociedade urbano-industrial, e que "em seu sentindo mais amplo [...] é um relacionamento social voluntário, mediante acordo racional, no qual as duas partes prometem cumprir obrigações específicas uma com a outra ou perder determinadas vantagens se o contrato for violado".[191]

Para outro autor, Muniz Sodré, a *questão comunicação* surge no final do século XIX, início do XX, em decorrência das grandes revoluções industriais, da formação

187 DURKHEIM, 1995, apud DE FLEUR, BALL-ROKEACH, 1993: 176.
188 DURKHEIM, 1995, apud DE FLEUR, BALL-ROKEACH, 1993: 174.
189 TÖNNIES, 1957, apud DE FLEUR, BALL-ROKEACH, 1993: 171.
190 Idem.
191 DE FLEUR, BALL-ROKEACH, 1993: 172.

das grandes densidades populacionais e da consolidação dos centros urbanos no mesmo período. Segundo ele, é a partir da era conhecida como das grandes *multidões* ou *públicos*, mais reconhecida internacionalmente sob a clivagem *massas*, que o *problema comunicação* aparece, sobretudo, como derivação de importantes *disciplinas* tais como *sociologia*, *psicologia* e *antropologia*.[192] Conjuntura em que a cidade surge como *laboratório* de estudos sociais, tornando-se, afirma Simmel, portadora de "estado de espírito"[193] próprio no qual se poderia encontrar base psicológica – a "personalidade urbana"[194] reconhecida pela "intensificação do estímulo nervoso"[195], detentora da capacidade de deslocamento –, que acaba por caracterizá-la como origem de diversas teorias sociais sobre a comunicação, em especial, os chamados estudos etnográficos. Segundo Sodré, podemos citar alguns pensadores – Gabriel de Tarde (1843-1904), Gustave Le Bon (1841-1931) e o sociólogo italiano Sighele (1868-1913), embora os dois últimos apresentem perspectivas diferentes daquela do primeiro – como exemplos das reflexões que se iriam dedicar, na Europa, às variadas tentativas de discorrer sobre esta nova organização social: a *sociedade de massa*. No ambiente histórico

192 SODRÉ, 2002: 226.
193 SIMMEL, 1903; 1908 ambos republicados em GRAFMEYER, JOSEF, 1971 e 1984, citados em MATTELART, MATTELART, 2001: 30. No Brasil o texto também pode ser encontrado como: As grandes cidades e a vida do espírito (Simmel, 2005). Em inglês: The Metropolis and Mental life (Simmel, 1950).
194 Idem.
195 Idem.

em questão surgiria, na década inaugural do século XX, a Escola de Chicago, responsável pelas primeiras e influentes produções teóricas sobre o "novo" acontecimento. A corrente de pensamento que teria em Simmel a grande influência desdobrar-se-ia, de maneira vigorosa, a partir de pensadores como John Dewey (1859-1952), Robert Park, George Mead (1863-1931) e Charles Cooley (1864-1929), dedicados a arquitetar uma ciência social cujo viés empírico se pudesse contrapor às grandes formulações sistêmico-contemplativas europeias. Também influenciada pelo *pragmatismo* (que levou ao *pragmaticismo*) de Charles S. Peirce (1839-1914), tal corrente concentra seus fundamentos teórico-metodológicos na observação das práticas sociais. A perspectiva dita "microssociológica"[196] tem como intuito compreender os modos pelos quais a comunicação poderia tornar-se espaço de constituição e organização (estruturação) dos diversos grupos sociais. Na mesma direção, estaria o trabalho de Wright Mills (1916-1962) que, a partir de 1950, na condição de representante da linhagem teórica vinculada ao pragmatismo e de sua extensão no *interacionismo simbólico* ("natureza simbólica da vida social", Herbert Blumer, 1937),[197] pregaria a retomada da "imaginação sociológica",[198] sendo considerado um dos precursores dos *American Cultural Studies*, ocasião em que se desenvolvem também importantes premissas dos *Cultural Studies*

196 MATTELART, MATTELART, 200: 29.
197 BLUMER, 1969, apud MATTELART, MATTELART, 2001: 136.
198 MILLS, 1970, apud. MATTELART, MATTELART, 2001: 55.

ingleses, a famosa Escola de Birmingham.[199] Voltaremos ao tema. Embora não sejam muitos, nos empreendimentos genealógicos em que se veem diferentes tentativas de situar a emergência do *problema comunicação*, observa-se em todos uma característica comum. Situa-se o aparecimento da *questão* no período que presencia e sucede as duas revoluções industriais – da máquina a vapor e do motor elétrico –, responsáveis não apenas por desempenhar papel decisivo na própria mudança estrutural em torno de uma nova configuração societária, mas também pelo aparecimento de um novo fenômeno social. Trata-se, pois, do contexto que pode ser definido pelo advento da *sociedade de massa,* responsável pelas condições de aparecimento da *questão* comunicação, que se torna, dali em diante, um novo tema de estudos suscetível a diversas abordagens teóricas. Precisamente, portanto, a partir do advento da sociedade de massa é que se tem a comunicação, enquanto fenômeno passível de observação e produção discursiva, cuja notabilidade também a faz ganhar a cena acadêmica. Falamos do aspecto que leva o novo acontecimento a ocupar importante presença no meio intelectual, sobretudo nos Estados Unidos, no início do século XX, período em que, à nova prática social, são endereçados novos e diversos interesses. Preocupados com a emergência das grandes massas nas cidades, bem como sensíveis ao aparecimento do "jornalismo, *medium* dominante"[200] na época, passa-se a reconhe-

199 MATTELART, MATTELART, 2001: 55.
200 SODRÉ, 2002: 226.

cer a "crescente presença hegemônica da informação na estruturação das representações e ações sociais".[201]

Comunicação de massa: o crivo industrial como origem epistêmica

O contexto, marcado pelo aparecimento das "novas" ciências do social, faz com que já não se fale aqui de qualquer comunicação em qualquer nível, circunstância ou época. Fala-se, agora, daquela que se convencionou denominar "comunicação de massa", que surge em meados do século XIX, muito especialmente em decorrência da Revolução Industrial. Como desdobramento direto das novas ciências aplicadas, começa a delinear-se um novo campo de estudos que, segundo Venício Lima,[202] aponta para o surgimento da comunicação – não mais aquela oral, já pensada desde a Grécia clássica por Sócrates e Platão, sendo, portanto, objeto de estudos das áreas de filosofia, letras ou antropologia, mas da "comunicação humana *stricto sensu* caracterizada pelo uso de tecnologias específicas e pelo surgimento de instituições que contemporaneamente se convencionou chamar meios de comunicação de massa (*mass media*) ou mídia".[203] Sendo assim, embora possamos remeter a comunicação a determinado tipo de fenômeno vasto e longínquo, quando nos referimos à

201 Idem.
202 LIMA, 2001.
203 LIMA, 2001: 25.

questão comunicação, não falamos de qualquer dinâmica ou atividade sócio-histórica, senão do fenômeno da *comunicação de massa* cuja materialidade está na base do campo de estudos que se convencionou chamar da comunicação social. Reiterando, já não falamos, portanto, de qualquer comunicação, em qualquer âmbito ou época, mas do surgimento, em meados do século XIX, do fenômeno denominado *comunicação de massa,* cujas particularidades de natureza seriam responsáveis pela criação não apenas de novas práticas sociais, mas de diversas reflexões e interesses que viriam a desdobrar-se na constituição de um novo campo do saber. Trata-se, então, da *comunicação de massa* como *acontecimento* que marca o surgimento de uma nova área do conhecimento. Em linhas gerais, portanto, falamos do episódio que incorpora, à "irrupção das multidões nas cidades",[204] o aparecimento das novas técnicas de *comunicação elétrica* – o telégrafo, o telefone, o rádio, o cinema e, depois, a televisão –, podendo, assim, ser considerado o marco inicial de estudos cujo acúmulo produziria, enfim, uma nova área do conhecimento. Significa dizer que nos parece razoável afirmar que, quando nos referimos ao surgimento do campo de estudos que hoje tem como uma de suas questões a busca de seu objeto de estudo, estamos nos remetendo não a qualquer tipo de comunicação, mas àquela que tem como peculiaridade o fato de encontrar sua especificidade (originalidade?) no fenômeno da *comunicação de massa*. Em termos epistemológicos, então,

204 MATTELART, MATTELART, 2001: 20.

o desafio nos parece residir na observação interessada dos modos pelos quais o presente fenômeno foi traduzido no âmbito teórico, ou seja, no compreender conceitos e termos através do quais se fez a leitura das novas práticas sociais. A ideia seria precisamente identificar, no conjunto de reflexões que constituem a área, determinadas problematizações que, uma vez amadurecidas, poderiam levar ao tema da especificidade do campo. Em outras palavras, podemos assinalar o intervalo de tempo entre o aparecimento do fenômeno e as tentativas de compreendê-lo no âmbito teórico, isto é, se a comunicação de massa, enquanto prática social de larga escala, remete ao início do século XIX, os primeiros e mais sólidos intentos teóricos que procuraram "desvendá-la" aparecem apenas nos primórdios do século seguinte. A questão, entretanto, não diz tanto do espectro de tempo entre o acontecimento e sua leitura, mas da necessidade de reconhecer, nas próprias produções teóricas, suas particularidades epistemológicas. Em boa medida, se trabalhamos com a hipótese de que a criação (institucionalização) de qualquer que seja o campo de conhecimento resulta do interesse na compreensão de novas práticas sociais, também cabe destacar que esses mesmos empenhos se desdobram em prospecções reflexivas que, em seu conjunto, formam o arcabouço teórico que possibilita novas inteligibilidades. No caso da comunicação, portanto, o desafio epistemológico nos parece recair na problematização das teorias que constituem o campo e que são efetivamente as conformações práticas da tentativa de traduzir o fenômeno em questão. Ou seja,

se caminhamos sob os preceitos do encontro da alteridade do discurso comunicacional, torna-se de suma importância que observemos como a mesma irá se materializar nos percursos teóricos. Voltaremos ao tema.

A partir do recurso diacrônico, Miège[205] apresenta as primeiras teorias referentes a essa nova prática social. Segundo ele, tal *pensamento* (campo?) *comunicacional*[206] teria em três correntes teóricas, assim como em quatro *propostas de cooperação,* seu cenário de fundação. Expressão utilizada pelo autor para descrever o caminho percorrido pelas principais tradições teóricas que, no seu conjunto, são responsáveis pelo aparecimento de um novo campo de estudos, as três perspectivas surgem na década de 1940, mas consolidam-se propriamente nos anos 50 e 60. Em primeiro lugar, não necessariamente em ordem cronológica, mas naquela pelo autor apresentada, está o *modelo cibernético,* elaborado no final de 1940.[207] Centrado na pergunta "como os homens se comunicam uns com os outros?",[208] Warren Weaver (1894-1978) e Claude Shannon (1916-2001) não ignoram exatamente os aspectos semânticos e persuasivos da questão; no entanto, afirmam que a mesma só pode ser respondida se verticalizarmos sua interpretação técnica.

---

205 Cabe ressaltar que, obviamente, tal recorte sofre oscilações dependendo dos autores com os quais trabalhamos.

206 MIÈGE, 2000: 15.

207 MIÈGE, 2000: 24.

208 WEAVER, 1978: 25. Segundo Cohn (1978), "Warren Weaver é coautor, juntamente com Claude Elwood Shannon, do livro que primeiro sistematizou, em 1949, a teoria exposta em seu artigo".

"Poder-se-ia estar inclinado a pensar que os problemas técnicos envolvem apenas os pormenores de construção de um sistema de comunicações, enquanto que os problemas de semântica e eficácia abrangem a maior parte, senão todo o conteúdo filosófico do problema geral da comunicação. Para demonstrar que não é isso que ocorre precisamos examinar [...] trabalhos importantes e recentes em teoria matemática da comunicação".[209] Segundo Abraham Moles (1920-1992), o presente projeto pode ser considerado um dos fundadores do chamado *esquema canônico da comunicação*,[210] em que, impulsionado pela necessidade de "reduzir a diversidade das situações reais à unidade de um esquema básico [...] emissor-canal-receptor", inaugura-se a possibilidade de "analisar os diferentes tipos possíveis de comunicação, para se estabelecer uma classificação dos atos de comunicação".[211] Falamos, pois, do período entre guerras, nos EUA, predominantemente marcado pela ampla difusão dos modelos interpretativos das ciências exatas como fundamento das teorias da comunicação. Exemplo inicial são as teorias matemáticas e biológicas que pensam comunicação a partir do paradigma em que a "informação adquire estatuto de símbolo calculável".[212] Nessa direção, três autores se destacam: Claude Shannon (1916-2001), Warren Weaver (1894-1978) e Norbert Wiener (1894-1964). O três são considerados ícones do projeto que teve

209 WEAVER, 1978: 26.
210 MIÈGE, 2000: 25.
211 MOLES, 1986, apud MIÈGE, 2000: 25.
212 MATTELART, MATTELART, 2001: 57.

como objetivo construir "um sistema geral de comunicação [...] no interior do qual fosse possível quantificar o custo de uma mensagem, de uma comunicação entre dois polos desse sistema, em presença de perturbações aleatórias, denominadas *ruídos*, indesejáveis porque [impediriam] o *isoformismo*, a plena correspondência entre os dois polos".[213] O novo ideal de "medida precisa de informação associada à emissão de símbolos"[214] teria como apogeu a invenção do próprio computador, crivo fundamental de nossa época. Da mesma forma, deve-se citar Bertalanffy (1901-1972), biólogo, com a *Teoria dos Sistemas*, que desenvolveu as funcionalidades sistêmicas em que a totalidade dos processos vitais na natureza deve sobressair sobre cada parte dos organismos. O autor é protagonista do período, década de 1930, em que se observa o intenso

213 MATTELART, MATTELART, 2001: 58.
214 MATTELART, MATTELART, 2001: 59. Segundo os autores, "a teoria de Shannon [...] foi precedida pelos trabalhos de John von Neuman, que contribuiu para a construção da última grande máquina de calcular eletrônica, antes da chegada do computador, elaborado entre 1944 e 1946, a pedido do exército americano, a fim de medir as trajetórias balísticas, e pelas reflexões de Norbert Weiner, fundador da cibernética, essa ciência do comando e do controle, a cujos cursos Shannon assistiu" (59). Da mesma forma, eles lembram que teoria é resultado de "trabalhos que começaram em 1910, com as pesquisas do matemático russo Andrei A. Markov sobre a teoria das cadeias de símbolos na literatura (as quais) prosseguiram com as hipóteses do americano Ralph V.L. Hartley, que em 1927 propõe a primeira medida precisa de informação associada à emissão de símbolos, o ancestral do bit (binary digit) e da linguagem da oposição binária, e depois com as do matemático britânico Alan Turing, que concebeu a partir de 1936 o esquema de uma máquina capaz de tratar a informação" (59).

diálogo da biologia com teorias matemáticas que passa, aliás, a subsidiar as próprias estratégias militares, visto que novas respostas são elaboradas no bojo do modelo teórico menos preocupado com as *causas* do que com os processos complexos de *interação* no conjunto da sociedade. "O surgimento da noção de informação é indissociável das pesquisas dos biólogos. Quando Shannon formula sua teoria matemática da comunicação, o vocabulário da informação e do código acaba de ser introduzido de maneira notável na biologia".[215] Tanto no primeiro caso quanto no segundo, está em jogo um conjunto de teorias que vislumbram processos comunicativos a partir da crença na *neutralidade*[216] dos seus "jogadores", em especial, dos polos emissores e receptores na construção da informação. O modelo, então construído na esfera das ciências da natureza, inaugura a era em que a ideia de informação ganha amplo espectro, a ponto de torna-se espécie de ordem de grandeza universal. As pesquisas realizadas inicialmente no âmbito da matemática, apesar de nascerem especialmente sob os incentivos militares, seriam o início da consagração do inédito modelo cibernético comunicacional, cuja importância seria de tal forma ampliada, a ponto de ser incorporada nas próprias ciências políticas. De fato, estas últimas, talvez pela emergência das sociedades complexas, resultado do advento urbano-industrial, já não poderiam ignorar seus usos e atribuições, sobretudo, no que

215 MATTELART, MATTELART, 2001: 62.
216 MATTELART, MATTELART, 2001: 60.

diz respeito aos diferentes julgamentos, decisões e planejamentos estratégicos.

> A política é concebida como sistema de entradas e saídas (input/output, ação/retroação) formado por interações com seu meio e que responde adaptando-se melhor ou pior a ele. As respostas do sistema dependem de rapidez e exatidão na coleta e tratamento da informação. Essa caracterização [...] sistêmica se deve ao cientista político americano David Easton, em *A Framework for Political Analysis* (1965), livro significativo para o desenvolvimento da informação como instrumento de pesquisas para o estudo comparado das formas políticas.[217]

Estavam em jogo, pois, novos padrões de racionalidade, agora denominados sistêmicos que, diferente da herança moderna, fundada no princípio da *causalidad*e, passavam também a trabalhar sob o crivo da *probabilidade*. A mudança não é pequena. Na origem do modelo que surgia assenta-se o ideal de *entropia*,[218] o que o torna radicalmente inovador. Trabalha-se com "a natureza estatística da informação"[219] que, diferente da determinação de

217 MATTELART, MATTELART, 2001: 63.
218 WEAVER. Op. cit.: 29.
219 Idem. Vale lembrar que Weaver e Shannon quando se trata do sistema de comunicação consideram "duas mensagens, uma pesadamente

uma causa primeira, teria como premissa efetiva pensar a "incerteza total menos a incerteza do ruído".[220] Ao definir *informação* como "medida da liberdade de escolha que se tem na seleção da mensagem",[221] o modelo tem na sua origem (emissor, por exemplo) uma "incerteza desejável" visto que a mesma aumenta o grau de liberdade de escolha. "Assim, maior liberdade de escolha, maior incerteza e maior informação caminham juntas".[222] O invento, cuja maior herança são os atuais computadores, responsáveis pelo crivo decisivo de nossa atualidade, já não poderia ser ignorado na ordem dos acontecimentos políticos. Como derivação do empreendimento tem-se o que Miège chama de segunda escola fundadora do campo comunicacional, que remete à perspectiva norte-americana *empírico-funcionalista*.[223] Segundo ele, embora não se apresente enquanto tal, a definição parece razoável em função da grande influência do amálgama informacional centrado no binômio biologia-cibernética, cujo viés sistêmico caracterizou a

carregada de significado, e outra completamente sem sentido" com o mesmo valor, ou seja, são iguais no que se refere à informação. Nesse caso, não importa tanto o significado, pois ambas representam uma mesma unidade (quantidade-padrão) de informação (28).

220 WEAVER, 1978: 31.

221 Idem.

222 Idem.

223 MIÈGE, 2000: 33. Dependendo do autor utilizado esta classificação pode variar. Por exemplo, Armand e Michèle Mattelart não incluem a teoria matemática na Mass Communication Research. Eles a entendem como um modelo particular. Outros, por exemplo, Carlos Alberto Araújo (2007: 119), a apresentam como marco inicial dos estudos norte-americanos.

corrente de estudos pelo interesse menos "em dividir o ato de comunicação em suas partes componentes do que em examiná-lo com um todo em relação ao processo social global".[224] Tal tradição de estudos teve bastante prestígio não apenas no cenário acadêmico, em que se harmoniza com as ciências políticas, especialmente com a sociologia, mas também na própria sociedade, em que se consolida como voz ativa nos estudos de audiência. No período entre guerras, o modelo centrado em cinco perguntas seria considerado uma das primeiras respostas científicas ao fenômeno da comunicação. Talvez por sistematizar, pela primeira vez, a questão comumente respondida no âmbito do senso comum, Lasswell contribui de modo decisivo ao modelo teórico que consagraria os meios de comunicação de *massa* como instrumentos fundamentais na administração das opiniões, no encaminhamento dos interesses governamentais e acordos de Estado. "Uma maneira conveniente para descrever um ato de comunicação consiste em responder às seguintes perguntas: Q*uem, diz o quê? em que canal? para quem? com que efeito?* O estudo científico do processo de comunicação tende a concentrar-se em uma ou outra dessas questões".[225]

224 LASSWELL, 1978: 105. Em seu texto Lasswell utiliza expressões sintomáticas que ilustram bem essa influência: estrutura e função da comunicação, equivalências biológicas, o processo de atenção na sociedade mundial (106-107).

225 LASSWELL, 1978: 106-107.

A partir da análise funcional e de pesquisas empírico-quantitativas, tematizou-se novas formas de domínio social em que os meios de comunicação passavam a substituir "a intimação e a coerção".[226] Eles surgem como novos operadores econômicos fundamentais nas governabilidades emergentes, com especial destaque para a propaganda como "um padrão mais refinado de exploração psicológica".[227] Sob a denominação de uma "mudança na estrutura de controle social",[228] os meios de comunicação apresentam-se como novas "formas [...] de controle organizado",[229] característica que desperta atenção de grupos empresariais e representantes de Estado que, "de maneira crescente, [...] passaram a dotar técnicas de manipulação das massas através da propaganda, em lugar de meios mais diretos de controle".[230] De início, dado o poder dos efeitos ("instantâneos e inevitáveis"),[231] entendia-se a opinião pública como espécie de *alvo amorfo* cujo *impacto* das mensagens, *direto e indiferenciado*, faria com que correspondesse quase que de modo autômato aos seus estímulos.[232] Segundo Wolf, "mais do que um modelo sobre o processo de comunicação, dever-se-ia falar de uma teoria da ação elaborada pela psicologia behaviorista. O seu objetivo é o estudo do comportamento humano

226 LAZARSFELD, MERTON, 1978: 232.
227 LAZARSFELD, MERTON, 1978: 231.
228 Idem.
229 Idem.
230 Idem.
231 WOLF, 1987: 23.
232 MATTELART, MATTELART, 2001: 37.

com os métodos de experimentação e observação das ciências naturais e biológicas".[233] A partir da concepção instrumental de Lasswell, não apenas se consagra a visão behaviorista dos efeitos comunicacionais, como inaugura-se a propaganda como mídia, cuja "onipresença leva [...] a uma crença quase mágica em seu enorme poder".[234] Segundo Miège, Paul Lazarsfeld (1901-1976), Carl Hovland (1912-1961), Robert Merton (1910-2003) e Harold Lasswell (1902-1978) definem os fundamentos e regras do trabalho prático da segunda grande escola criadora do campo comunicacional. Podemos também incluir Elihu Katz com a "revisão da imagem que se tinha da sociedade na pesquisa em comunicação",[235] embrião dos estudos de recepção, em que o autor já enfatizava a importância das *relações interpessoais* para pensar os *efeitos* comunicacionais; e Maxwell McCombs, com a Teoria da *Agenda-Setting*.[236] Miège destaca a passagem do primeiro

233 WOLF, 1987: 22. Segundo o autor, "o paradigma psicológico do comportamentismo pode fazer-se remontar à obra de Watson Psycology as the Behaviorist views it: seu objetivo era o estudo dos conteúdos psicológicos através das suas manifestações observáveis. Assim, a psicologia colocava-se entre as ciências biológicas, no âmbito das ciências naturais. O comportamento – objeto de toda a psicologia – representava a adaptação do organismo ao ambiente; os comportamentos complexos manifestados pelo homem, e obsrváveis de uma forma científica, poderiam ser decompostos em sequências de unidades precisas: o estímulo (que dizia respeito ao impacte do ambiente sobre o indivíduo), a resposta (ou seja, a reação do ambiente), o reforço (os efeitos da ação capazes de modificar as reações seguintes ao ambiente)".
234 LAZARSFELD, MERTON, 1978: 231.
235 KATZ, 1978: 155.
236 MCCOMBS, 2009.

momento, predominantemente marcado pela ênfase nas funções desempenhadas pelos meios de comunicação na sociedade (Lasswell concebe como função a "vigilância sobre o meio ambiente; a correlação das partes da sociedade em relação ao meio; alarme; transmissão da herança social de uma geração para outra";[237] Lazarsfeld e Merton acrescentam a "atribuição de *status*; execução de normas sociais; a disfunção narcotizante"[238]), ao segundo, em que passa a vigorar a perspectiva dos *efeitos limitados*. Nessa virada, Lazarsfeld é considerado um dos primeiros e mais importantes estudiosos do problema da audiência, em especial da questão que envolve os efeitos do rádio e da imprensa. "Que papel pode-se atribuir aos meios de comunicação pelo fato de existirem? Quais são as implicações de Hollywood, de Radio City, de uma empresa como a Time-Life-Fortune, para nossa sociedade?"[239] Segundo ele, sobre os efeitos midiáticos, é preciso relativizar sua onipotência. "Nossa opinião provisória consiste em afirmar que, em geral, tem sido superestimado o papel social desempenhado pela mera existência dos meios de comunicação".[240] Para o autor, os efeitos desses meios só podem ser entendidos se compreendermos o *sistema de propriedade e operação*[241] a que estão sujeitos. "Destarte, considerar os efeitos sociais dos meios de comunicação

237 LASSWELL, 1978: 106.
238 LAZARSFELD, MERTON, 1978: 236-241.
239 LAZARSFELD, MERTON, 1978: 233.
240 Idem.
241 LAZARSFELD, MERTON, 1978: 242.

norte-americanos equivale a tratar, apenas, dos efeitos desses meios enquanto empresas de propriedade dirigidas pela motivação do lucro. É do conhecimento geral que esta circunstância não constitui um fator inato ao caráter tecnológico dos meios de comunicação de massa".[242] Em 1944, ele consolidaria o modelo de pesquisa sobre a construção de opiniões em campanhas político-eleitorais (*The People's Choise*). Carl Hovland concentra suas análises num nível microssocial. Seu interesse estava voltado para as apreciações individuais, interessava-se pelos efeitos da persuasão nos grupos menores. Lasswell, talvez o grande nome dessa tradição, formulou o que Miège chama de um *programa de trabalho*,[243] que serviria tanto para pesquisadores da área acadêmica como para os profissionais do mercado e gestores de órgãos públicos.

> Aqueles que estudam o "quem" – o comunicador – se interessam pelos fatores que iniciam e guiam o ato comunicativo. Essa subdivisão da pesquisa é chamada *análise de controle*. Os especialistas que focalizam o "diz o quê" ocupam-se da *análise de conteúdo*. Aqueles que se interessam principalmente pelo rádio, imprensa, cinema e outros canais de comunicação, fazem *análise de meios (media)*. Quando o principal problema diz respeito às pessoas atingidas pelos

242 Idem.
243 MIÈGE, 2000: 35.

> meios de comunicação, falamos de *análise da audiência*. Se for o caso do impacto sobre as audiências, o problema será de *análise de efeitos*.[244]

Seu método apresentaria não apenas um dos principais modelos de compreensão dos fenômenos da propaganda e do funcionamento dos meios de comunicação de massa, mas também uma delimitação de suas aptidões e possíveis particularidades no estudo e manejo de tal acontecimento. Falamos, pois, da forte presença do estudo dos *efeitos* nas teorias da comunicação, surgidas no final do século XIX, começo do século XX, pouco antes da Segunda Guerra Mundial, que teria ainda, com *Propaganda Tecniques in the World War,* de Lasswell, 1927, importante marco teórico de uma longa e atual tradição de hegemonia nos estudos de comunicação. Embora Miège não cite, cabe destacar ainda no cenário norte-americano a Escola de Chicago que teve em Robert Park (1864-1944) seu grande expoente ("a função da notícia é orientar o homem e a sociedade no mundo real").[245] Entre outras coisas, Park tornar-se-ia um dos mais ilustres representantes da corrente de trabalho cuja forte inspiração, Georg Simmel (1858-1918), fez do espaço urbano sua grande matriz de trabalho. Adepto da chamada microssociologia, Park não só ajudaria a fundar a tradição de estudos empíricos que tomaria as cidades como objeto de estudo, a sociologia urbana, mas também faria

244 LASSWELL, 1978: 105.
245 PARK, 2008: 51.

parte do pequeno círculo que adota a etnografia como principal aporte na tentativa de compreender aquele que seria um dos mais novos atrativos da Revolução Industrial: a comunicação de massa, em especial, o *jornalismo como forma de conhecimento*. Por fim, então, a terceira e última corrente fundadora do campo da comunicação, chamada por Miège de "método estrutural[,] e suas respectivas aplicações linguísticas".[246] Figuram como os principais nomes da corrente estruturalista o antropólogo Lévi-Strauss (1908-2009), o filósofo Michel Foucault (1926-1984) e o linguista Roland Barthes (1915-1980). Foucault, por ter notadamente oferecido ao *discurso* ("suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade"),[247] condição de epicentro no percurso em torno de uma *história do pensamento*.[248] Lévi-Strauss, diz Miège, porque coloca a

246 MIÈGE, 2000: 43.
247 FOUCAULT, 2012: 8.
248 FOUCAULT, 2010: 4. Na aula do dia 5 de janeiro de 1983, Foucault descreve como empreendeu o percurso em torno de uma história do pensamento. O caminho, segundo ele, divide-se em quatro grandes momentos ("focos de experiência"): primeiro, o que chamou de formação dos saberes: das práticas discursivas como formas de veridicção (verdade-referência); depois, as matrizes normativas de comportamentos: os procedimentos de governo, os exercícios de poder; em seguida, modos de existência virtuais para sujeitos possíveis (ou constituição de modos de ser do sujeito); e, finalmente, o quarto e último, em que se dedicava ao que chama de problematização da coragem da verdade

comunicação em destaque uma vez que a mesma atuaria necessariamente em três níveis antropológicos fundamentais: "comunicação das mulheres, comunicação dos bens e serviços, comunicação das mensagens. Por conseguinte, entre o estudo do sistema do parentesco, do sistema econômico e do sistema linguístico".[249] No caso de Barthes a mais importante contribuição remete ao aperfeiçoamento da "análise estrutural das narrativas".[250] Os três níveis de circunscrição que ele faz da obra narrativa – *funções, ações e discurso*[251] –, uma vez articulados, permitiriam a leitura dos produtos comunicacionais (relatos jornalísticos, discursos da imprensa, letras publicitárias). Precisamente nesse sentido, os estudos comunicacionais seriam tributários dos esforços empreendidos pelo autor, que aceita o intento proposto por Saussure (1857-1913), de construir uma "ciência geral de todas as linguagens (faladas ou não), de todos os signos sociais".[252] Barthes acompanha o linguista no desígnio prático de fundar uma ciência que dissesse "em que consistem

ou parrésia ('dizer a verdade, falar com franqueza') em que pretendia retomar o fundamento ético esquecido da democracia ateniense (o 'discurso verdadeiro na ordem da política') que segundo ele teria sido substituído pela palavra endereçada "à alma do príncipe". Aos quatro movimentos, respectivamente, correspondem os livros: As palavras e as coisas (1966); Vigiar e punir (1975) e Segurança, território, população (2004); História da sexualidade I – A vontade de saber (1984), História da sexualidade II – O cuidado de si (1985) e História da sexualidade III – O cuidado de si, 1985; O governo de si e dos outros (2010).

249 LÉVI-STRAUSS, 1955, apud MIÈGE, 2000: 43-44.
250 MIÈGE, 2000: 45.
251 Idem.
252 MATTELART, MATTELART, 2001: 86.

os signos", ou melhor, que pensasse a "língua dos signos no interior da vida social [...]: a semiologia (do grego *semeion*, signo)".[253] O propósito de Barthes teria sido o de construir um "estatuto simbólico dos fenômenos culturais [...], uma *verdadeira ciência da cultura de inspiração semiológica*".[254] Segundo Armand e Michèle Mattelart, o cerne do estruturalismo francês, portanto, pode ser definido como uma ampliação das "hipóteses linguísticas a outras disciplinas das ciências humanas (antropologia, história, literatura, psicanálise)",[255] em que são adotados como marcos (métodos) iniciais os cursos desenvolvidos, entre 1906 e 1911, por Ferdinand de Saussure, na Universidade de Genebra.[256] A justificativa central aporta-se na crença na palavra como *ato individual*, enquanto a *língua* torna-se uma *instituição social*: um "sistema orgânico de signos que exprimem ideias; [e] representa o aspecto codificado da linguagem".[257] Nesse caso, a linguística teria muito propriamente como finalidade examinar os princípios através dos quais esse sistema estabelecido geraria diversos sentidos.

Essas seriam, então, afirma Miège, as três correntes teóricas fundadoras do campo comunicacional. No entanto, diz ele, na própria década de 1960, as três perspectivas explodem na cena acadêmica norte-americana e europeia não apenas provocando diversos desdobramentos, mas, so-

253 SAUSSURE, 1997, apud MATTELART, MATTELART, 2001: 86.
254 MATTELART, MATTELART, 2001: 91.
255 MATTELART, MATTELART, 2001: 86.
256 Idem.
257 Idem.

bretudo, recebendo outras contribuições. Estas ele denomina *propostas de cooperação*,[258] as quais seriam responsáveis pelo acréscimo de novas orientações ao itinerário reflexivo comunicacional. Segundo o autor, tais propostas podem ser visualizadas em quatro grandes eixos. O primeiro, denominado a *sociologia da cultura de massa*, "ramo da sociologia que se desenvolve no sentido inverso ao da abordagem empírico-funcionalista",[259] e que tem em Edgar Morin[260] o grande nome. Em 1962, o pensador francês enfatiza a cultura de massa como derivada do próprio sistema econômico e não, como se dizia na perspectiva empírico-funcionalista, como *efeito* da comunicação de massa. Segundo ele, o que se tem aí "é um sistema articulado e ramificado que parte do econômico e vai ao psicológico (melhor ainda, ao psicoafetivo), no qual as dinâmicas dialéticas são, nos diferentes níveis, produção-consumo, produção-criação, projeção-identificação-transferências".[261] Também nesse período, 1960, Georges Friedman (1902-1977), sociólogo, fundaria o Centre d'études des communications de masse (CECMAS) cujo escopo teórico-metodológico buscava consolidar, na França, um núcleo de pesquisa de referência em comunicação. Segundo Mattelart e Mattelart, a ideia seria criar uma perspectiva alternativa à análise funcional americana, ainda que o foco de

258 MIÈGE, 2000: 49.
259 Idem.
260 MORIN, 1962. No Brasil a obra foi publicada com o título Culturas de massa no século XX: o espírito do tempo (Morin, 1984).
261 MORIN, 1962, apud MIÈGE, 2000: 49.

seus estudos fosse o vínculo entre *sociedade global* e *comunicações de massa*.[262] Friedman, nesse caso, dedica suas prospecções aos temas do *trabalho* e da *técnica*, interessando-se pelos enigmas da *civilização tecnicista* e seus "fenômenos de massa: produção e consumo de massa; audiência de massa; surgimento do tempo do não trabalho, generalização do lazer".[263] Também na França, lembram Mattelart e Mattelart, se destaca o trabalho do próprio Bourdieu (1930-2002) relativo à *violência oculta*[264] dos meios de comunicação de massa. Centrado na ideia de *habitus* ("sistema estável de disposições a perceber e a agir que contribui para reproduzir a ordem social estabelecida e suas desigualdades"),[265] o filósofo pensou os meios de comunicação de massa imersos aos preceitos das "relações de força e sentido entre grupos e classes",[266] que definem propriamente o "triunfo do código e da convenção"[267] no corpo social. A segunda grande *proposta de cooperação*, segundo Miège, é o *Pensamento Crítico* que tem na Escola de Frankfurt, sobretudo com Adorno (1903-1969), Horkheimer (1895-1973), Erich Fromm (1900-1980), Marcuse (1898-1979) e Habermas as maiores contribuições. Sob a importante influência de Karl Marx (1818-1883), Nietzsche (1844-1900) e Freud (1856-1939), tal abordagem

262 MATTELART, MATTELART, 2001: 91.
263 Idem.
264 MATTELART, MATTELART, 2001: 96.
265 Idem.
266 Idem.
267 Idem.

oferece relevante contribuição aos estudos de comunicação ao formular o conceito de *indústria cultural*: "pois a cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança. O cinema, o rádio e as revistas constituem um sistema. Cada setor é coerente em si mesmo e todos o são em conjunto. Até mesmo as manifestações estéticas de tendências políticas opostas entoam o mesmo louvor do ritmo do aço".[268] A preocupação central residiria na pergunta acerca da condição da arte nas sociedades capitalistas avançadas. Segundo tal perspectiva, a cultura de massa a transformaria em mercadoria, tirando-a da experiência do espírito (fazendo-a perder seu viés emancipatório), colocando-a na ordem da mercadoria, ou melhor, da "informação administrada".[269] Trata-se da emergência do longo período de "atrofia da imaginação e da espontaneidade (que passa a ser dirigida profissionalmente)",[270] agora recalcados pelas novas máquinas de atenção que concentram seus esforços em mirabolantes destrezas cognitivas, em boa medida, centradas na intensificação temporal (velocidade) em que fazem seus enredos se desenrolarem sob múltiplos acontecimentos. "A violência da sociedade industrial instalou-se nos homens de uma vez por todas. Os produtos da indústria cultural podem ter a certeza de que até mesmo os distraídos vão consumi-los alertamente".[271] Os autores constroem sua crítica a partir de bases econô-

268 ADORNO, HORKHEIMER, 1985: 99.
269 MIÈGE, 2000: 51.
270 ADORNO, HORKHEIMER, 1985: 104.
271 ADORNO, HORKHEIMER., 1985: 105.

micas (ainda que rompam com um marxismo extremo), em que se observa, em detrimento do funcionalismo norte-americano, a retomada da *ideologia* como força motriz de seus questionamentos. O grupo se pergunta pelas consequências do desenvolvimento desses novos meios de produção e transmissão cultural para os quais ao "olho cansado do espectador nada deve escapar daquilo que os especialistas excogitaram como estímulos; [neste caso] ninguém tem direito de se mostrar estúpido diante da esperteza do espetáculo; é preciso acompanhar tudo e reagir com aquela presteza que o espetáculo exibe e propaga".[272] Para eles, os meios de comunicação, diferente da *sociologia funcionalista,* que os considerava instrumentos de fortalecimento da democracia moderna, apresentavam-se como aparatos de *violência simbólica*.[273] Através da indústria cultural, o capitalismo transpunha sua dimensão econômica elevando-se à condição de ética contemporânea do lazer (diversão). "Todavia, a indústria cultural permanece a indústria da diversão. Seu controle sobre os consumidores é mediado pela diversão, e não é pelo mero decreto que esta acaba por se destruir, mas pela hostilidade inerente ao princípio da diversão por tudo aquilo que seja mais do que ela própria".[274] Para a Escola de Frankfurt, pelos meios de comunicação de massa, a cultura deixaria progressivamente de ter papel filosófico-existencial, com função crítica fundamental, para diluir-se na forma de *la-*

272 ADORNO, HORKHEIMER, 1985: 114.
273 MATTELART, MATTELART, 2001: 73.
274 ADORNO, HORKHEIMER, 1985: 112.

zer calculável, passando a fixar não apenas um padrão estético, mas, sobretudo, a definir a arte como instância do *aceitável* e do harmônico, estabelecendo, assim, a *margem* e os limites da liberdade.[275] Essas questões foram retomadas por Herbert Marcuse quando da construção de seu *Homem Unidimensional*,[276]em que também faz radical objeção ao crescimento de uma *razão instrumental* que diluiria a potência do pensamento crítico a partir da restrição, cada vez maior, do "discurso e [d]o pensamento a uma dimensão única, que promove o acordo entre a coisa e sua função, entre a realidade e a aparência, a essência e a existência".[277] Da mesma forma, Habermas,[278], que de certo modo herda (e desdobra) o legado crítico de Marcuse sobre o tema da *instrumentalidade da técnica*, quando discute as consequências da transformação social vinculada às esferas científicas, da intersubjetividade e do diálogo (teoria da ação comunicativa). Segundo ele, "na medida em que a técnica e a ciência pervadem as esferas institucionais da sociedade e transformam assim as próprias instituições, desmoronam-se as antigas legitimações. A secularização e o 'desencantamento' das cosmovisões orientadoras da ação, da tradição cultural no seu conjunto, é o reverso de uma 'racionalidade' crescente da ação".[279] Para Habermas, a racionalidade técnica, lugar privilegiado das operações

275 ADORNO, HORKHEIMER, 1985: 106.
276 MARCUSE, 1964.
277 MARCUSE, 1964, apud MATTELART, MATTELART, 2001: 81.
278 HABERMAS, 2001.
279 HABERMAS, 2001: 45.

científicas, deveria ser visualizada muito especialmente nos avanços industriais, cujos meios de comunicação constituíam-se importantes sujeitos. Segundo o autor, aí operava efetivamente uma "refeudalização da sociedade"[280] visto os meios de comunicação, em detrimento de uma comunicação pública, comprometida com os princípios de uma publicização de *interesse geral* (esclarecer a opinião pública), passavam a trabalhar na direção da confecção de produtos cujo grande objetivo limitava-se a veicular informação como mercadoria.[281] Habermas, portanto, movia-se em direção às teses de Adorno e Horkheimer, para os quais em tal contexto "predominava a explícita manipulação – padronização, massificação e atomização – da opinião pública".[282] Siegfried Kracauer (1889-1966) – para quem "é uma simples consequência da expansão do poder desenfreado do sistema econômico capitalista, que as forças obscuras da natureza se rebelem de modo sempre ameaçador e impeçam o acesso do homem à razão"[283] – e Walter Benjamin (1892-1940) – interessado na "dialética das tendências evolutivas da arte nas atuais condições produtivas"[284] – também integrariam, a princípio, a Escola de Frankfurt. Ainda que tenham caminhado em outra direção (sobretudo Benjamin), que não a do modelo de

280 HABERMAS, 1978, apud MATTELART, MATTELART, 2001: 82.
281 MATTELART, MATTELART, 2001: 82.
282 MATTELART, MATTELART, 2001: 83.
283 KRACAUER, 2009: 99.
284 BENJAMIN, 1985: 166.

"sacralização da arte",[285] proposto por Adorno e Horkheimer, seus estudos também tiveram como centro de gravidade o mal-estar das sociedades capitalistas avançadas. Benjamin se dedica à questão da *reprodutibilidade técnica*, para ele talvez o grande acontecimento do século XX. Segundo o alemão, o fenômeno colocava a comunicação de massa no centro dos debates do período. Entre eles, Benjamin dedica-se de forma peculiar ao cinema e à fotografia, temas centrais em sua obra. Para o autor, a substituição da "existência da obra única por uma existência serial"[286] representava não apenas um "violento abalo da tradição", mas, "o reverso da crise atual e a renovação da humanidade".[287] Segundo ele, os processos promovidos pela chegada das novas técnicas de reprodução além de transformar a própria *natureza da arte*,[288] as instauram como os próprios procedimentos artísticos. "A reprodução técnica atingiu tal padrão de qualidade que ela não somente podia transformar em seus objetos a totalidade das obras de arte tradicionais, submetendo-as a transformações profundas, como conquistar para si um lugar próprio entre os procedimentos artísticos".[289] Embora tenha sua *aura atrofiada*[290] (para Benjamin é o *aqui e agora* que confere *autenticidade*[291] à obra, que se perde com os novos procedimentos) com a reprodutibilidade técnica, a obra de arte também se "emancipa, pela primeira vez na história, de sua existência parasitária, destacando-se do ritual".[292] Diferente daqueles outros autores, Benjamin vê nesse deslocamento ontológico uma nova positivação da experiência. Uma vez que a obra de arte se desgarra da tradição, acaba também por assumir necessariamente uma dimensão política que o autor considera fundamental: "no momento em que o critério da autenticidade deixa de se aplicar à produção artística, toda função social da arte se transforma".[293] Agora, "em vez de fundar-se no ritual ela passa a fundar-se em outra práxis: a política".[294] Mesmo que inaugure tipos de interpretação submetidos à lógica ("testes mecanizados")[295] dos meios de reprodução técnica, Benjamin acredita haver nesse ideal de representação para o aparelho, uma espécie de *metamorfose*[296] em que representar a si mesmo constitui também o espaço em que se dá a "vingança das massas". Em *cinema e teste*[297] ele problematiza esse tipo de dramaturgia repetível ao extremo, realizada na direção de um "grêmio de técnicos [...] típico do desempenho esportivo",[298] bem como guiada pelo rigor do estúdio cinematográfico. Nesse caso, o êxito do ator significaria a possibilidade de manter sua própria dig-

285 MATTELART, MATTELART, 2001: 79.
286 BENJAMIN, 1985: 168.
287 BENJAMIN, 1985: 169.
288 BENJAMIN, 1985: 176.
289 BENJAMIN, 1985: 167.
290 BENJAMIN, 1985: 168.
291 BENJAMIN, 1985: 167.

292 BENJAMIN, 1985: 171.
293 Idem.
294 BENJAMIN, 1985: 172.
295 BENJAMIN, 1985: 178.
296 BENJAMIN, 1985: 179.
297 BENJAMIN, 1985: 177.
298 BENJAMIN, 1985: 178.

nidade.[299] No momento da exibição dos filmes o que a plateia (que precisa "alienar-se de sua humanidade, nos balcões e nas fábricas, durante o dia de trabalho")[300] teria diante de seus olhos seria a própria "vingança que o intérprete executa em nome dela, na medida em que o ator não somente afirma diante do aparelho *sua* humanidade [...], como coloca esse aparelho a serviço de seu próprio triunfo".[301] Em suma, mesmo constatando que "a exploração capitalista do cinema impede a concretização da aspiração legítima do homem moderno de ver-se reproduzido",[302] Benjamin sugere que o pressuposto da reprodutibilidade técnica permitiria não apenas a possibilidade de incluir outras camadas da população até então excluídas dos modos de produção cultural – segundo ele um dos resultados do advento da *indústria cultural* é a instauração da comunicação de massa na ordem do cotidiano (tanto a produção como a recepção), o que implicou rever a experiência da cultura como mero sinônimo de tradição erudita restrita à burguesia –, mas também a possibilidade de narrar a nós mesmos, a qual abriria contornos sem precedentes nas sociedades capitalistas em meados do século XX.

A terceira *proposta de cooperação*, afirma Miège, mesmo que perpasse diversas matrizes da pesquisa em comunicação,

299 BENJAMIN, 1985: 179.
300 Idem.
301 Idem.
302 BENJAMIN, 1985: 184.

ocupa *posição secundária*.[303] A mesma é representada pela *psicossociologia*, e seu objetivo é "estender as leis de funcionamento (e de disfuncionamento) das unidades sociais restritas a conjuntos sociais mais amplos, além de se apresentar como uma autêntica teoria geral da comunicação".[304] Segundo Mattelart e Mattelart, tal proposta assenta-se em três proposições: "a essência da comunicação reside em processos relacionais e interacionais [...]; todo comportamento humano possui um valor comunicativo [...]; observando a sucessão de mensagens situadas no contexto horizontal (sequência de mensagens sucessivas) e no contexto vertical (relação entre os elementos e o sistema), é possível deduzir uma *lógica da comunicação*".[305] A perspectiva será fortemente inspirada nas prospecções do antropólogo Gregory Bateson (1904-1980), as quais se vinculam às contribuições de Paul Watzlawick (1921-2007), Janet H. Beavin e Don Jackson, consolidando, então, a *pragmática* como base desse círculo de estudos.[306] Mattelart e Mattelart entendem que se está tratando aí da *escola de Palo Alto*, "grupo de pesquisadores americanos provenientes de horizontes tão diversos quanto a antropologia, a linguística, a matemática, a sociologia ou a psiquiatria [que] tomam um rumo inteiramente contrário ao da teoria matemática da comunicação de Shannon".[307] Em linhas gerais o conjunto de

303 MIÈGE, 2000: 51.
304 MIÈGE, 2000: 52.
305 WATZLAWICK, 1967, apud MATTELART, MATTELART, 2001: 68.
306 MIÈGE, 2000: 52.
307 MATTELART, MATTELART, 2001: 68.

teóricos defende que a teoria matemática da comunicação encontra-se por demais circunscrita à leitura das engenharias (ciências exatas), permanecendo impossibilitada de responder satisfatoriamente ao fenômeno da comunicação social. O grupo defende, portanto, que tal resposta seja forjada no âmbito das próprias ciências humanas, que deveria elaborar proposições que estivessem mais próximas de seus critérios específicos. Para Mattelart e Mattelart, "afastando-se do modelo linear da comunicação, [eles] trabalham a partir do modelo circular retroativo proposto por Norbert Wiener. [...] Nessa visão [...] o receptor tem um papel tão importante quanto o emissor. Tomando de empréstimo modelos [...] da abordagem sistêmica, [...] da linguística e da lógica, [...] tentam explicar uma situação global de interação e não apenas [...] variáveis tomadas isoladamente".[308] Voltaremos ao tema. Por fim, a quarta e última *proposta de cooperação* remete a Marshall McLuhan (1911-1980). Segundo Miège,[309] no início da década de 1960, Mcluhan consolida o Canadá como um importante polo de estudos de comunicação. Desdobrando teses daquele que seria um de seus principais interlocutores, Harold Innis (1894-1952) – "tecnologias da comunicação e transportes: infraestrutura necessária à emergência da sociedade de massas" –,[310]

308 Idem.

309 Segundo Miège, com os livros *La galaxie Gutenberg* (MCLUHAN, 1977) e *Os meios de comunicação como extensões do homem* (MCLUHAN, 2007), McLuhan põe o Canadá definitivamente no mapa internacional da pesquisa em comunicação.

310 INNIS, 2011.

McLuhan desenvolve sua reflexão em três grandes linhas mestras: a tese, talvez principal, de que os *discursos*[311] não seriam exatamente importantes e sim os próprios meios de comunicar – daí o meio ser a mensagem; o segundo aspecto, que trata da ampliação dessa ideia para pensar a "história cultural das sociedades";[312] e, por fim, segundo Miège, o que seria o "otimismo norte-americano, colorido de humanismo, que o leva a passar despercebidamente na evolução dos meios de comunicação, nos conflitos de interesse e intervenção das forças sociais".[313]

Da técnica moderna como marco identitário

A partir dessas quatro *propostas de cooperação,* agregadas às três correntes fundadoras, teríamos então, segundo Miège, o cenário em que emerge o pensamento (campo?) comunicacional. Entretanto, afirma o autor, as profundas mudanças culturais ocorridas sobretudo no início da década de 1970, como as grandes transformações estruturais na ordem econômica, fizeram com que o cenário inicial das teorias sofresse importantes alterações. Modificações ocorridas no cenário histórico ecoaram diretamente na formulação de novas perspectivas comunicacionais, provocando outros engendramentos reflexivos, os quais, naturalmente, resultaram numa enorme variedade de temas e

311 MIÈGE, 2000: 53.

312 Idem.

313 Idem.

abordagens teóricas. Nesse sentido, sugere ele, é importante ver de perto não apenas os resultados de tais mudanças, mas, sobretudo, como atuaram diretamente na produção de novos quadros e escolas, que hoje, efetivamente, apontam para outro cenário reflexivo em comunicação. Em nossa atualidade, diz Miège, diferentes das três grandes correntes ou propostas de cooperação, o pensamento comunicacional poderia ser dividido em seis grandes categorias ou tradições teóricas, a primeira denominada *crítica da economia política da comunicação*.[314] Segundo ele, se até o começo da década de 1960, as reflexões econômicas estavam desvinculadas das pesquisas em torno da "natureza da informação",[315] a partir do avanço de tal tradição teórica começa-se a pensar em que medida "a mudança tecnológica depende não só das decisões tomadas em relação aos equipamentos, mas também das decisões que dizem respeito às inovações organizacionais".[316] Segundo Miège, é Fritz McHlup[317] que inaugura os estudos acerca do desenvolvimento da "indústria do conhecimento"[318] nos EUA, os quais representam propriamente a corrente de análise que procura unir as problematizações de *custo* e *mercado* àquelas que dizem respeito às questões de "organização e informação".[319] Isso significa, portanto, a compreensão da

314 MIÈGE, 2000: 56.
315 MIÈGE, 2000: 57.
316 Idem.
317 McHLUP, 1962.
318 MIÈGE, 2000: 57.
319 Idem.

forte influência concentrada, agora, nas modernas indústrias da informação e da cultura. Configuram-se como importantes pensadores Herbert Schiller, Dallas Smythe (americanos), Nicholas Garnham, Graham Murdock, Enrique Bustamante, Ramon Zallo (europeus). A segunda categoria, já mencionada, em que girariam os estudos de comunicação hoje seria a *pragmática*.[320] Como forma de debate ao modelo "linear da comunicação",[321] a escola "invisível" de Palo Alto, San Francisco, Califórnia, sustenta rigorosa crítica ao modelo que pensa o indivíduo e o "ato verbal como consciente, voluntário"[322] e isolado. Gregory Bateson (1904-1980) e Erving Goffman (1922-1983), entre outros teóricos, inspirariam trabalhos em torno da adoção de um "modelo circular e retroativo",[323] situado nos processos relacionais. Para eles, o valor comunicativo estaria nos processos de interação constante, que integrariam diversos tipos de comportamento, o que levaria à análise para além do *conteúdo*. Nesse caso, predominaria o elogio da "fala, do gesto, do olhar, do espaço interindividual".[324] Tal abordagem se pergunta pela existência de uma "gramática dos comportamentos que, mais ou menos conscientemente, os homens utilizariam nas relações interpessoais".[325] Para essa corrente de estudos, "as interações sociais e, particularmente,

320 MIÈGE, 2000: 65.
321 MATTELART, MATTELART, 2001: 67.
322 MATTELART, MATTELART, 2001: 68.
323 MATTELART, MATTELART, 2001: 67.
324 MATTELART, MATTELART, 2001: 68.
325 MIÈGE, 2000: 65.

as relações intersubjetivas, estão na origem do sentido. São elas que esclarecem e estruturam o funcionamento da vida em sociedade".[326] Vislumbrando um tipo de comunicação radicalmente fundado na *práxis* "sujeito a sujeito",[327] de onde advém a constituição de sentido, tal corrente tem como grande referência autores como Paul Watzlawick e Yves Winkin, considerados fundadores da ideia de que "não é possível não se comunicar".[328] A terceira categoria responsável por oferecer importantes contribuições aos estudos de comunicação em nossa atualidade é a chamada *etnografia da comunicação*, a *etnometodologia* ou *sociologia das interações.*[329] Em muitas ocasiões, diz Miège, não se distingue tal tradição teórica da *pragmática*. Em parte porque ambas trabalham com o universo "microssocial".[330] No entanto, ressalva o autor, devem ser diferenciadas, pois suas perspectivas não se identificam necessariamente, tanto no nível teórico quanto no metodológico. Duas questões merecem ser assinaladas quanto a essa corrente. Ela pretende, num primeiro momento, afastar-se das circunscrições linguísticas hegemônicas explicitando seu peculiar interesse nos *atos de fala*, entendidos como "unidade básica da comunicação verbal",[331] isto é, via de acesso fundamental ao comportamento humano. Daí advém o rigor da

326 MIÈGE, 2000: 67.
327 MIÈGE, 2000: 66.
328 MIÈGE, 2000: 65.
329 MIÈGE, 2000: 71.
330 Idem.
331 MIÈGE, 2000: 72.

"observação etnográfica das situações de comunicação",[332] da investigação dos fenômenos de interação social. E, num segundo momento, demonstrar que essa observação pode apontar para características de grande abrangência, envolvendo a sociedade como um todo, isto é, os fenômenos observados no nível de interação individual podem apontar para as grandes tendências sociais. Muitos são os autores importantes nessa abordagem: "Georg Simmel, *teoria da sociabilidade*; G. H. Mead, *teoria da ação comunicativa*; Erving Goffman, *teoria da dimensão cênica da vida social*; Harold Garfinkel (1917-2011) e Alfred Shutz (1899-1959) da etnometodologia".[333] A quarta categoria apontada por Miège diz respeito às *sociologias da tecnologia e da mediação.*[334] A corrente caracteriza-se fundamentalmente pela abordagem em que procura pensar de modo não dissociado os problemas que envolvem os desdobramentos tecnológicos e suas respectivas repercussões na ordem das mediações sociais e culturais. Dito de outra maneira, falamos da compreensão de que as transformações tecnológicas operam necessariamente mudanças nas estruturas de mediação, resultando na imbricação entre as mediações sociais e suas respectivas "modalidades de difusão das técnicas de comunicação na sociedade".[335] Nesse caso, portanto, procura-se enfatizar "as relações homens/tecnologias/sociedades",[336]

332 Idem.
333 MIÈGE, 2000: 73.
334 MIÈGE, 2000: 76.
335 MIÈGE, 2000: 77.
336 MIÈGE, 2000: 80.

sobretudo nos imbricamentos tecnológicos e societários, resultando em novas formas de mediações culturais.

> Neste caso a mídia já não é concebida como simples objeto tecnológico, assumindo um certo número de funções sociais ou culturais, mas como espaço onde ocorre de forma crescente, pelo simbólico e pelo discurso, a mediação do poder social. Aqui, não poderia haver separação entre sociologia da tecnologia e sociologia das mediações sociais e culturais. Este caminho da pesquisa está longe de ter produzido tudo que se tem direito de esperar; mas a perspectiva se revela muito promissora.[337]

Na quinta categoria, *a Recepção das mensagens e a utilização dos meios*[338] que, segundo o autor, agregada ao paradigma "fundador da manipulação e do papel determinante da oferta", constitui um dos aspectos mais importantes do campo da comunicação. Talvez uma das correntes mais bem acolhidas na cena acadêmica de comunicação, em boa medida o alcance dessa categoria advém do conceito de *recepção negociada* apresentada por Stuart Hall, que "supõe que os receptores decodificam as mensagens modificando os significados preferenciais de acordo com seus interesses

337 MIÈGE, 2000: 82.
338 Idem.

e práticas culturais".[339] Para Miège, a abordagem que coloca o receptor, "dimensão oculta e negligenciada",[340] na raiz dos estudos comunicacionais, no centro dos debates de nossa contemporaneidade, tem origem em cinco matrizes: as reflexões fenomenológicas de Hans Robert Jauss (1921-1997); a Escola de Constância ("sobre a interpretação na leitura dos textos literários"); a *pragmática austiniana*; a "análise genealógica das formas culturais ocidentais de Michel de Certeau"; os "estudos transculturais [...] dos "*media studies*" britânicos, principalmente na linha de Stuart Hall"; as "mais recentes produções da corrente empírico-funcionalista (cf. as recentes pesquisas de Elihu Katz e Thomas Liebes sobre a recepção do seriado *Dallas*)".[341] Segundo o autor, trata-se aí do surgimento não apenas da *negociação* como categoria fundamental dos estudos de recepção, mas de um novo paradigma que implica efetivamente o deslocamento do problema do sentido da *emissão* para a *recepção*, promovendo o surgimento de enorme variedade de temas e abordagens comunicacionais. Como exemplo da materialidade do acontecimento tem-se, na Itália, o A-Gemelli, grupo de pesquisadores que, opondo-se "à supremacia da sociologia da mídia americana (teorias estruturais-funcionalistas),"[342] vão também dedicar-se aos temas da comunicação de massa. Segundo Mattelart e Mattelart, aí

339 MIÈGE, 2000: 85.
340 MIÈGE, 2000: 82.
341 MIÈGE, 2000: 83. Sobre a pesquisa de Elihu Katz, ver KATZ, LIEBES, 1990.
342 MATTELART, MATTELART, 2001: 131.

se encontram nomes como Umberto Eco (*A obra aberta* – livro em que destaca o "papel cocriador do leitor e do receptor),[343] Paolo Fabri, Gianfranco Bettetini e Francesco Casseti.[344] Na década de 1960, mais precisamente em 1964, surge o Centre of Contemporary Cultural Studies (CCCS), cuja preocupação concentra-se nas "formas, nas práticas e nas instituições culturais e suas relações com a sociedade e a transformação social".[345] A linha de estudos que tem originalmente nos trabalhos de Richard Hoggart, Raymond Williams ("nos significados da palavra cultura a compreensão da natureza das mudanças históricas")[346] e Edward Thompson (1924-1993) sua fundação também agrega, a partir de 1968, as contribuições de Stuart Hall, quarto grande representante da emergência do modelo que rompe com a "tradição literária que situa a cultura fora da sociedade, pondo em seu lugar uma definição antropológica: a cultura é o processo global por meio do qual as significações são social e historicamente construídas".[347] Com forte influência do *interacionismo simbólico*, os estudos do CCCS incorporam a perspectiva etnográfica com intuito de compreender "os valores e significações vividas, as maneiras pelas quais as culturas dos diferentes grupos se comportam diante da cultura dominante"[348]– abordagem que tenta, enfim, pensar os grupos sociais a partir da própria condição em que vivem os sujeitos analisados. Para Mattelart e Mattelart, os estudos de recepção "desvirtuam-se" intencionalmente de um marxismo ortodoxo (*redutor*) em favor de uma perspectiva dita *complexa*, que permite incluir a própria experiência da cultura sob um ponto de vista não apenas menos pejorativo, mas, sobretudo, decisivo à compreensão das práticas sociais resultantes da Revolução Industrial. Para eles é preciso problematizar "o primado da base sobre a superestrutura, que reduz a cultura submetendo-a à determinação social econômica".[349] A crítica coloca Gramsci talvez como uma das principais influências da Escola de Birmingham. Sua proposição em torno do conceito de *hegemonia*[350] é amplamente utilizada: "capacidade de um grupo social de assumir a direção intelectual e moral sobre a sociedade, sua capacidade de construir em torno de seu projeto um novo sistema de alianças sociais, um novo bloco histórico".[351] Ou seja, para os estudiosos da cultura é preciso "considerar negociações, compromissos e mediações",[352] visto que, agora, o que está em jogo é outra relação entre estrutura e superestrutura, em que não necessariamente há injunção da primeira sobre a segunda. Destaca-se doravante não apenas o desempenho da sociedade civil e da ideologia na tessitura das novas

343 ECO, 1965, apud MATTELART, MATTELART, 2001: 147.
344 MATTELART, MATTELART, 2001: 92.
345 MATTELART, MATTELART, 2001: 105.
346 WILLIAMS, 2011: 15.
347 MATTELART, MATTELART, 2001: 105.
348 MATTELART, MATTELART, 2001: 107.

349 MATTELART, MATTELART, 2001: 106.
350 MATTELART, MATTELART, 2001: 108. O conceito é desenvolvido em várias obras do autor. Sugere-se aqui a leitura de Gramsci, 2002.
351 MATTELART, MATTELART, 2001: 108.
352 Idem.

práticas sociais, mas também "recusa em alinhar, de modo mecânico, questões culturais e ideológicas às de classe e da base econômica, trazendo para primeiro plano, a distinção das ideias de sociedade civil e Estado".[353]

De modo contundente, a Escola de Birmingham influenciaria os estudos de comunicação de massa na América Latina. Também interessados em formular concepções que se diferenciassem das teorias estruturais-funcionalistas, pensadores como Jesús Martin-Barbero, Maria Immacolata V. Lopes, Nestór Garcia Canclini e Renato Ortiz endossam o chamado *revisionismo crítico* acerca das "teorias da modernização, aplicadas às análises da difusão dos meios de comunicação de massa".[354] É o surgimento de outra concepção do ambiente global que leva à renovação do estudo das conexões internacionais em termos de cultura e comunicação. Tal emolduramento, assim como os de Birmingham e Frankfurt, opera inicialmente a partir da inclusão, nas análises dos meios de comunicação de massa, de aspectos de ordem ideológica e cultural. Adepta de um marxismo mais heterodoxo, a "escola" latino-americana toma, num primeiro momento, como afirma Martin-Barbero,[355] a ideologia como centro das questões intelectuais. Marcada em seu surgimento (anos 70 e 80) por uma época de forte politização na América

353 Idem.
354 MATTELART, MATTELART, 2001: 119.
355 MARTIN-BARBERO, Jesús. Ofício de Cartógrafo. Travessias latino-americanas da comunicação na cultura. São Paulo: Loyola, 2004.

Latina, de fato, nessa ocasião a escola iria pensar os meios de comunicação como instrumentos/discursos do poder. Entretanto, diferente da Escola de Frankfurt, que se limitou, talvez, à formulação de um discurso crítico (quem sabe moralista em excesso),[356] construído excessivamente a partir da perspectiva da emissão (transmissão) das relações de poder, a América Latina produz importante deslocamento que coloca a cultura e a ordem popular no centro das atenções. Acredita que, em vez de se restringir às análises superestruturais, deve levar em consideração os usos e reinvenções, operados pela cultura, diante das diversas ofertas produzidas pelos meios de comunicação de massa. Nesse caso, por exemplo, afirma Martin-Barbero, "o popular se colocaria como grande desafio à razão dualista euro-americana".[357] Assim também parecem pensar Canclini,[358] em *Culturas híbridas* e *Globalização imaginada,* Renato Ortiz[359] ao propor, em *A moderna tradição brasileira*, a diferenciação dos termos *globalização* e *mundialização*, e Maria Immacolata Vassallo de Lopes[360] em *Vivendo com a telenovela*, que é um protocolo metodológico de pesquisa em recepção, com base na teoria das mediações de Jesús Martin-Barbero. Sendo assim, pode-se dizer, enfim, que

356 SODRÉ, Muniz. *Reinventando a cultura*: a comunicação e seus produtos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001: 07.
357 MARTIN-BARBERO, 2004: 109.
358 CANCLINI, 1998; 2003.
359 ORTIZ, 1988.
360 LOPES, no prelo. Sobre o tema, da mesma autora, ver *Telenovela*: Internacionalização e interculturalidade (LOPES, 2004c).

tais concepções, assim como as do grupo de Birmingham, estariam atentas aos deslocamentos do conceito de cultura, dentro da tradição marxista. Seriam, pois, concepções teóricas interessadas em outras metodologias e procedimentos de pesquisa que, de alguma maneira, sob a influência gramsciana, também rejeitariam o primado exclusivo da sociedade sobre o sujeito. Por fim, então, segundo a sexta e última categoria proposta por Miège, em que os estudos de comunicação encontram-se organizados hoje, como objetos de relevantes atribuições. Trata-se das chamadas *filosofias da comunicação*.[361] Segundo Miège, se, historicamente, a comunicação caracterizou-se por receber leituras ditas *setoriais*, isto é, específicas "de alguns campos de atividade social, e, praticamente, fora de qualquer relação próxima com os sistemas filosóficos e intelectuais existentes",[362] em nossa atualidade o que se observa é que a comunicação tem sido tema de diversos debates agora na cena da própria filosofia. Destaca-se, pois, o aparecimento de novas perguntas e empreendimentos, sobretudo das *correntes alemãs*, responsáveis pela abertura de direções inéditas, muito especialmente no que diz respeito ao *debate heurístico*.[363] Tal perspectiva, afirma Miège, encontra-se situada nessa corrente de análise e tem em autores como Jean Baudrillard, Niklas Luhmann, Habermas, Pierre Lévy, Gianni Vattimo, Jean-François Lyotard, Lucien Sfez, Ciro Marcondes Filho e Muniz Sodré importantes nomes.

361 MIÈGE, 2000: 87.
362 MIÈGE, 2000: 88.
363 Idem.

Essas seriam, portanto, as seis categorias ou correntes de trabalho, apontadas por Miège, que caracterizam hoje o cenário das formulações teóricas mais importantes dos estudos comunicacionais. Embora não seja nosso objetivo aqui apresentar minuciosa descrição de cada contribuição, isto é, de cada escola ou projeto filosófico, ficará claro, a partir das escolhas metodológicas e encaminhamentos teóricos, que nossa análise acaba por se aproximar desta ou daquela tradição reflexiva. Para além da análise descritiva (movimento diacrônico), isto é, como o fenômeno da comunicação de massa vem sendo pensado pelas diversas escolas ao longo da história, seria preciso avançar nas problematizações epistemológicas, as quais poderiam vir a contribuir para a formulação de uma episteme comunicacional. Dito de outra maneira, falamos da necessidade de hipóteses cujos temas possam reunir, de alguma forma, parte dessas produções, diluindo a dispersão que as caracteriza. Aqui, então, o segundo movimento, que chamamos de *sincronia*. Para fugir da superficialidade (necessária na diacronia) em torno da abordagem descritiva, gostaríamos de chamar atenção para um aspecto que não apenas se encontra na base dos estudos de comunicação, mas que, nos parece, acaba também por caracterizar parte da atualidade das pesquisas da área.

No entrecruzamento das experiências de tempo presente e tempo histórico apresentamos nossa problemática epistemológica. A mesma parte da seguinte proposição: na passagem do modelo industrial ao cibernético, final do século XIX e meados do século XX, ergue-se o cenário

de "positivismo administrativo"[364] em que o fenômeno da *comunicação de massa* nasce e consolida-se como "parâmetro por excelência da evolução da humanidade".[365] Ao período remete o mesmo corolário que parece caracterizar grande parte dos estudos da área em que a ideia de comunicação aparece como *signo do progresso do gênero humano*. Trata-se da comunicação como campo de estudos que desponta e atualiza-se nos preceitos de uma evolução natural, baseada nos avanços técnico-científicos, paradoxo do qual ela seria um dos grandes ícones. Fruto de novas práticas sociais, dos aparelhos resultantes da Revolução Industrial, bem como das primeiras reflexões sistematizadas sobre a comunicação de massa, o que se observa é o aparecimento da *questão* comunicação impregnada pelo signo do progresso. Como lembram De Fleur e Ball-Rokeach, "a mesma aceleração da ciência, que deu lugar à mídia da comunicação de massa e que deveras incitou esses dois filósofos [Comte e Spencer] a fundarem uma ciência da sociedade, também moldou as forças da nova organização industrial dessa mesma sociedade. O impacto da nova ordem iria ser sentido em todos os recantos do mundo".[366] Mesmo não sendo um acontecimento privilegiado da comunicação – o surgimento de uma ciência social operativa (positivista) caracteriza boa parte da reflexividade do período, pois aponta para a mudança paradigmática da

364 MATTELART, MATTELART, 2001: 186.
365 MATTELART, MATTELART, 2001: 185.
366 DE FLEUR, BALL-ROKEACH, 1993: 170.

passagem de sociedades eminentemente rurais àquelas ditas urbano-industriais –, encontramos aí indícios de matrizes conceituais importantes para pensar uma possível especificidade da área. Tal proposta articula-se em duas frentes. No âmbito histórico-epistemológico, remete ao período o surgimento das correntes fundadoras do pensamento comunicacional, as quais estão radicalmente fundadas nos moldes de uma ciência social funcionalista, exemplo da teoria matemática da comunicação, da sociologia norte-americana e do estruturalismo francês. Cabe lembrar que tanto no caso de Mattelart e Mattelart – que relacionam o início do fenômeno comunicacional ao aparecimento da mentalidade que enxergava nos novos meios uma forma de integrar, otimizar, dar unidade aos espaços físicos (fábricas) e comerciais (territórios nacionais) na França e na Inglaterra – como no caso de Miège – que circunscreve as primeiras teorias às escolas americanas (teoria matemática e sociologia funcionalista) e francesas (estruturalismo) – em ambas as situações o que se tem é uma leitura fundacional marcada pelo binômio matemática-biologia ("sistemismo e funcionalismo")[367] que concebeu a comunicação de massa, em larga escala, sob o "mesmo conceito fundamental, o de função, a indicar o primado do todo sobre as partes".[368] Para além do registro histórico, entretanto, tal característica é a mesma em torno do ideal de *transparência* (informação) que coloca não apenas a

367 MATTELART, MATTELART, 2001: 62.
368 Idem.

comunicação como um dos grandes acontecimentos de nossa atualidade, mas, sobretudo, que instaura a própria ideia de *tecno-logia* como sinônimo de emancipação da condição humana. A característica observada no percurso histórico será intensificada, desdobrada e, sobretudo, explicitada sob a égide da passagem da teoria matemática da comunicação ao contexto da cibernética que radicaliza não apenas o formato discursivo da funcionalidade, mas muito especialmente o próprio positivismo das ciências da natureza. Em suma, falamos da cibernética como novo positivismo de nossa contemporaneidade. Daí advém o ideal de *transparência* cujo epicentro é a ideia de informação como nova ordem de grandeza universal. Diferente daqueles que se orgulham da louvação à diversidade da qual estaríamos desfrutando hoje com a chegada da cibernética, entendemos que a mesma, ao atualizar a teoria matemática da comunicação, renova e expande o ideal de unidade não exatamente da espécie humana, como havia pensado Auguste Comte, mas da ideia de *informação,* que se torna novo e supostamente único princípio de universalidade de nossa atualidade. Acrescido da particularidade da velocidade (intensificação dos fluxos de tempo), o que vemos hoje é a refundação do positivismo do final do século XIX, que procurou igualar homem e natureza sob a égide do *metron*. A diferença do paradigma que vislumbrou a criação das ciências humanas para além de qualquer ontologia que não a própria fisiologização da liberdade é que hoje o mesmo se realiza sob os rituais de expansão do signo da *probabilidade* ("informação é a medida de

liberdade de escolha quando [se] seleciona uma mensagem").[369] Novo fundamento do sistema econômico (sociedade do risco), o positivismo cibernético emergente esvazia a "natureza simbólica da vida social",[370] porque reduz as derivações da circulação de símbolos à ideia de *informação* como natureza estatística da mensagem. Nesse caso, a novidade é que além de se tornar uma legislação própria (ordem de grandeza) dos diversos campos sociais (trata-se de novo *éthos*: da organização), a ideia de *informação* carrega consigo a peculiaridade de que seu sentido específico em nenhuma hipótese pode estar atrelado à ideia de significado.[371] Mais do que misturar-se a qualquer gênero, informação aqui presume completa ausência de significado, comportando apenas a ideia de estar circunscrita ao sentido de unidade de medida-padrão que se quer, doravante, universal. Não custa lembrar Weaver e Shannon, pais da teoria matemática da comunicação (informação), que afirmam ser "surpreendente, mas verdadeiro, que, de acordo, com este ponto de vista duas mensagens, uma pesadamente carregada de significado, e outra completamente sem sentido possam ser equivalentes no que se refere à informação".[372] Segundo os autores, no diagrama da matemática, aí não importa tanto o significado, pois ambas as mensagens representam uma mesma unidade (quantidade-padrão) de informação: "as duas mensagens

369 WEAVER, 1978: 31.
370 BLUMER, 1969, apud MATTELART, MATTELART, 2001: 136.
371 WEAVER, 1978: 28.
372 Idem.

entre as quais se deve escolher podem ser qualquer coisa que se queira. Uma delas pode ser a versão da Bíblia do Rei Jaime e a outra pode ser simplesmente Sim".[373] Tal positivismo, naturalmente, não é simples, muito menos explícito, sobretudo porque rompe com extensa herança de pensamento erguido em torno da *causalidade*. De outra maneira, o paradigma da *probabilidade*, ao demandar em sua origem o preceito da *entropia*,[374] acaba revestido de ares contemporâneos, ou seja, posto que nossa atualidade pode ser definida como a era das dúvidas, certamente a mesma assim não seria tanto porque temos exatamente ausência de certezas, senão porque o próprio paradigma vigente das certezas é aquele cujo fundamento encontra-se no ideal de *incerteza total* (entropia fundamento da natureza estatística da informação).[375] Segundo Weaver, para se medir a *informação útil* ("capacidade de transmissão de um canal de comunicação")[376] é preciso realizar a operação "incerteza total, menos incerteza do ruído".[377] Segundo Weaver, "precisamos ter em mente que na teoria matemática da comunicação, preocupamo-nos não com o significado das mensagens individuais, mas com toda a natureza estatística da fonte de informação. [...] Não é de surpreender que a capacidade de um canal de comunicação deva ser descrita em termos da quantidade de informação que ele pode

373 Idem.
374 WEAVER, 1978: 31
375 WEAVER, 1978: 30.
376 WEAVER, 1978: 31.
377 Idem.

transmitir".[378] De fato, partindo da problemática em torno de uma cognição estéril, o novo projeto estende-se ao funcionamento do social, centrado agora no ideal de *transparência* (*tecno-logia*), e emerge da "derrocada da ideologia racionalista do progresso linear e contínuo",[379] no entanto, não exatamente porque o amplia oferecendo, por exemplo, férteis horizontes de cidadania ou mesmo novo ideal de liberdade, senão porque refina e atualiza o paradigma anterior, substituindo o registro da experiência da verdade pelo da eficácia, propondo, enfim, um emolduramento ainda mais eficiente. Quando "a verdade não é mais a conformidade com a ordem do cosmo ou com Deus, se não existe horizonte capaz de garantir o quadro eterno da ordem imutável, se a ordem do mundo não está mais no seu ser, mas depende do fazer técnico, a eficácia se torna explicitamente o único critério de verdade".[380] Diferente, entretanto, da precisão almejada, podemos perguntar se não estaríamos aí em meio ao modelo organizativo e esquizofrênico que, situado entre as premissas da *entropia* e da *eficácia*, reveste-se do paradoxo dos absolutos (extremos). Numa ponta incerteza irrestrita ("maior liberdade de escolha, maior incerteza e maior a informação caminham juntas");[381] na outra, eficácia plena ("fidedignidade máxima

378 WEAVER, 1978: 30.
379 MATTELART, MATTELART, 2001: 185.
380 GALIMBERTI, 2006: 13.
381 WEAVER, 1978: 31.

possível de obter de um canal de comunicação que opera na presença de ruído").[382]

Significa dizer que talvez não arrisquemos muito ao propor, tanto pelo primeiro motivo (histórico-epistemológico), que trata do surgimento de novas práticas, aparelhos e, especialmente, teorias sociais positivistas (virada do século XIX ao século XX) quanto pelo segundo (tempo presente), que renova e mantém, pelo viés da transparência (informação), comunicação como signo do progresso do gênero humano, que o que está na base da *questão* comunicacional é o fenômeno da *técnica*. Em ambas as situações (chegada do futuro vislumbrado nas máquinas industriais de comunicar e o ideal de transparência supostamente viabilizado pelos sistemas de informação – cibernética), o que parecer sustentar e mover um ideal de comunicação é o desejo permanente e ilimitado de transposição de tempo e espaço. Desejo, portanto, que encontra materialidade (natureza) no a*contecimento tecno-logia* (a lógica da técnica) que não apenas parece fundar as teorias e tradições filosóficas em comunicação, mas que, efetivamente, surge como espécie de marco identitário do campo. Trata-se dos estudos que aparecem na modernidade tardia e distinguem-se, então, da comunicação humana *stricto sensu* pelo uso de tecnologias específicas e pelo aparecimento de instituições contemporaneamente denominadas *mass media*.[383] Duas questões precisam ser assinaladas. A primeira aponta para a

382 WEAVER, 1978: 32.
383 LIMA, 2001: 25.

especificidade dos estudos de comunicação como aqueles denominados estudos de *mídia,* isto é, não se trata de qualquer modalidade de comunicação oral, gestual, escrita ou imagética, mas daquela que encontra sua particularidade no conceito de *mídia*. Nos referimos ao processo cuja particularidade encontra na necessidade de agregar ao problema da mediação social os desdobramentos colocados pelos aparatos tecnológicos. Falamos do novo engendramento entre as inovações técnicas e mediações simbólicas, espécie de nova hibridização social, produzido pelas técnicas de comunicação elétrica, isto é, do paradigma inaugurado pela *comunicação de massa* que consistiu fundamentalmente em associar quantificação e emissão de símbolos (informação) para grandes públicos/audiências. Segundo Sodré, o acontecimento pode ser compreendido a partir da produção de novas dinâmicas sociais, pelas chamadas *tecnointerações*,[384] em que se verifica novo reordenamento cultural cuja tendência à "virtualização" ou à telerrealização das relações humanas dá início ao amplo e decisivo processo da *midiatização social*. Fenômeno que, como percebe Rubim, situa a centralidade do processo midiático na constituição do campo. Segundo ele, é o ato de compreender a comunicação

> mediada necessariamente por um aparato sociotecnológico que requer uma peculiar organização e uma tecnologia determinada, implicando a fixação do

384 Termo utilizado por Muniz Sodré (2002: 15).

> lugar do falante e do ouvinte, a formatação das "massas" em patamar singularmente comunicacional e a existência de um trabalho coletivizado e especializado, portanto, de uma modalidade bastante distinta da comunicação interpessoal, de sua natural "espontaneidade" e "intercambialidade". Em verdade, a emergência da comunicação midiatizada a partir de meados no século inaugura toda uma nova e distinta problemática na área da comunicação.[385]

No que tange aos estudos de mídia, então, é possível observar o crivo fundamental exercido pela *técnica* não apenas como marca identitária, mas como *fundamento* de uma jovem ciência, isto é, como aquilo que subjaz, que a faz aparecer, realizando sua demarcação histórica, distinguindo-a enquanto campo do saber. Estaria, pois, precisamente em sua constituição o aspecto responsável pela fundação de uma nova área do saber, posto que viria a individualizá-la, tornando-a diferente da comunicação enquanto oralidade comum a todos os homens, objeto de estudo das áreas de letras, filosofia, antropologia e outras disciplinas; tratar-se-ia dos estudos de comunicação de massa ou simplesmente estudos de *mídia*, cujo histórico e avanços institucionais originariam um novo campo científico, a *comunicação social,* distinta de todas as demais. A hipótese procura ancorar-se, enfim, na singularidade exercida

385 RUBIM, 2000: 26.

tanto pelo contexto histórico – a Revolução Industrial e o advento da máquina a vapor e da energia elétrica que possibilitariam a vasta cadeia de comunicar: telégrafo óptico, fotografia, cinema, rádio, televisão, vídeo e, finalmente, hoje, o computador – como pela peculiaridade epistemológica encontrada nas primeiras teorias da comunicação, que nascem impregnadas pela lógica da técnica, cuja legitimidade o positivismo científico atrelou às ciências naturais e em seu projeto de autonomia humana, sobretudo no primado da superação permanente das experiências de espaço e tempo. Uma breve ressalva em torno do conceito de comunicação de massa faz-se necessária. Embora muitos afirmem que a chegada da cibernética já não permite que falemos em fenômenos de *massa*, podemos indagar se, de fato, há uma transformação ontológica no horizonte que se instala com a sociedade em rede, uma vez que saímos do conceito de massa que implicava a "concentração de muitos", para a "qualidade de milhões de indivíduos", em que "cada um [...] produz, consome e recebe as mesmas coisas de todos, mas de modo solitário".[386] Talvez o que há de novidade seja a chamada "ilusão da privacidade" em que "é atribuída a cada um a própria massificação, [...] e o aparente reconhecimento da própria individualidade, de modo que ninguém esteja mais em condições de perceber um *externo* em relação a um *interno*, porque o que

386 GALIMBERTI, 2006: 20.

cada um encontra em público é exatamente igual de que dispõe privadamente".[387]

Finalmente, torna-se interessante ressaltar que, de todo modo, é a pergunta em torno do acontecimento *tecno-logia* que permite compreender hoje o predomínio epistemológico da *instrumentalidade* nas reflexões em comunicação. Remete ao gênero (da funcionalidade) parte das análises em comunicação, em que prepondera a abordagem aplicativa que a concebe majoritariamente como *meio,* instrumento, modo pelo qual se alcança um determinado objetivo, se avalia um determinado efeito. Nessa perspectiva, o fenômeno da comunicação permanece e/ou reduz-se ao tema do aparelho (*instrumentum)* o qual supostamente permite cumprir, de forma neutra, determinada jornada. Nessa direção a técnica, em si, "não tende a um objetivo, não promove um sentido, não abre cenários de salvação, não redime, não desvenda a verdade: a técnica funciona".[388] Embora a abordagem nos relembre seu cenário de surgimento, ela não se perdeu e ainda hoje, para muitos, continua a ser não apenas o centro das reflexões, mas uma das problemáticas mais virtuosas da área. No entanto, nesse enquadramento o campo da comunicação caracteriza-se como lugar em que se reúnem e se acoplam, mas não se misturam, as diversas incursões teóricas, advindas de diferentes campos sociais. O acoplamento ou a dispersão cujos resultados advêm da abordagem histórica fundamentada

387 Idem.
388 GALIMBERTI, 2006: 8.

na modalidade instrumental da técnica acabam por manter uma visão setorial da comunicação a qual, em boa medida, também diz respeito à ideia de uma ciência interdisciplinar. Pode-se dizer, na realidade, que ao ajuste instrumental costuma-se dar o nome de interdisciplinaridade*,* significando a hegemonia de um modo de pensar em que, de fato, os *meios* aparecem simplesmente como meios, isto é, modos imparciais de obter determinado fim. Em suma, estamos nos referindo à predominância da *determinação instrumental*[389] nas prospecções teórico-metodológicas em comunicação. Aí, mais uma vez, o crivo da técnica. Nesse caso, além de constituir-se o elemento que viria a especificar tanto o aparecimento das primeiras práticas comunicacionais quanto um novo campo de estudos, seria também a *técnica* a origem do explícito predomínio de certa *instrumentalidade* nas pesquisas e reflexões da área de comunicação. Em certo sentido, estamos aqui diante de um paradoxo. Se, por um lado, no campo da comunicação, sem dúvida alguma, a determinação técnica tem poder de atração, posto que reúne e faz conviverem as mais diversas temáticas sociais, por outro, no mesmo campo, observa-se completa ausência de gravidade no sentido de realização de determinada síntese, cuja química nos ofereça chão ao longo do qual se possa caminhar. O cenário não implica pouca dificuldade. Especialmente agora que a técnica sai da condição de *meio* transformando-se em *fim*. Mesmo que a mudança não

389 Expressão de Heidegger presente no texto A questão da técnica (HEIDEGGER, 2001: 12).

ocorra exatamente porque a "técnica proponha algo, mas porque todos os objetivos e fins que os homens se propõem não podem ser atingidos, a não ser pela mediação técnica",[390] seria interessante pensar tais desdobramentos na constituição da episteme comunicacional.

> De fato, quando a instrumentação técnica disponível era apenas suficiente para aqueles fins nos quais se expressava a satisfação das necessidades humanas, a técnica era um simples *meio*, cujo significado era inteiramente absorvido pelo *fim*; mas, quando a técnica *aumenta quantitativamente* a ponto de se tornar disponível para realização de qualquer fim, então *muda qualitativamente* o cenário, porque não é mais o fim que condiciona a representação, a pesquisa, a aquisição dos meios técnicos, mas será a ampliada disponibilidade dos meios técnicos que desvela o leque dos fins que, por meio deles, podem ser alcançados.[391]

Por isso, então, a *técnica* como problemática epistemológica da comunicação. No limite, ela aponta para o desafio de pensar um dos grandes axiomas contemporâneos que torna, cada vez mais, comunicação sinônimo de *tecnologia*. Significa dizer que, se por um lado, as abordagens

390 GALIMBERTI, 2006: 12.
391 Idem.

circunscritas a recortes eminentemente instrumentais podem criar uma série de empecilhos e limitações no pensar o campo, por outro, também apresentam o caminho pelo qual, hoje, encontrar-se-iam respostas satisfatórias na tentativa tanto de compreensão dos efeitos de uma sociedade comunicacional quanto da construção de uma *episteme* que traduza, solidamente, seus desdobramentos e conjunturas sociais. Afinal, o que seria a técnica? A atitude que se coloca é aquela que torna imprescindível a apresentação da envergadura do problema de modo a justificá-lo enquanto tal, isto é, aquela que o *questiona* e se pergunta em que medida não seria ele mesmo o lugar dos desdobramentos mais importantes no que diz respeito à formulação da *episteme* comunicacional. Para isso, recorremos, mais uma vez, ao método histórico-genealógico. A intenção de retornar à nossa atualidade, de forma propositiva, nos leva a apresentar, historicamente, os aspectos que assinalam a constituição da *técnica* e de sua *determinação instrumental* junto à construção do conhecimento, e em seguida, explorar os aspectos que incidem diretamente na consolidação da ciência da comunicação. Assim sendo, quanto à determinação instrumental da técnica, delimitamos nosso recuo em três momentos decisivos: origem, consolidação e desdobramentos atuais, sobretudo no que tange à constituição de uma "nova" área do saber. Trabalhamos com a definição de *técnica* em Heidegger, escolha que se dá fundamentalmente por três motivos: pela densidade por ele consolidada com relação ao problema; pela profundidade com que discute as origens e desdobramentos epistemológicos da

determinação instrumental da técnica; e, por fim, pela sugestão, encontrada em sua obra, de modo geral e mais especificamente no texto A questão da técnica, da problemática histórica que envolve o enigma da técnica e sua relação com a construção do conhecimento.[392]

392 Idem.

Capítulo 4

O problema da determinação instrumental

Sobre o domínio da natureza

No texto de Heidegger, *técnica* aparece tanto para designar *um meio para um fim* quanto em referência à "própria atividade do homem, ambas [pertencendo] reciprocamente uma à outra, pois estabelecer fins, procurar e usar meios para alcançá-los é uma atividade humana".[393] Nele, o filósofo se dedica não apenas a construir uma resposta sobre aquilo que vem a ser a técnica, como também a pensar a preponderância histórica do que chamou de sua *determinação instrumental*.[394] Com intuito de com ela construir uma *livre* relação, Heidegger afirma que é preciso responder ao *questionamento* acerca daquilo *que ela é*. Segundo ele, a originalidade do questionamento repousa na ideia de que, quando perguntamos sobre aquilo que vem a ser a técnica, estamos, antes de qualquer coisa, trabalhando *na*

393 HEIDEGGER, 2001: 11-12.
394 HEIDEGGER, 2001: 12.

construção de um caminho.[395] O acontecimento, no entanto, só se torna possível quando nos afastamos da hegemonia em que reina a instrumentalidade, aproximando-nos do que chama de sua *essência*, condição pela qual poderemos, finalmente, transitar nos contornos e limiares que constituem todo experimento técnico. O filósofo parte das duas respostas possíveis, das dimensões *instrumental* e *antropológica* da técnica, para nos apresentar a força da questão. Segundo ele, é preciso que façamos tal distinção, uma vez que a *essência da técnica* não pode, de maneira alguma, ser considerada técnica. A particularidade da diferenciação tem como objetivo evitar o conhecido entendimento instrumental do problema, enfatizando a necessidade de fugir das definições que insistem em circunscrevê-la no âmbito de uma suposta neutralidade, condição pela qual podemos nos manter firmes no encontro do que chama de sua *essência*. Segundo o autor, o afastamento da supremacia da *instrumentalidade* da técnica se dá exatamente a partir do questionamento de sua suposta neutralidade. Só respondendo acerca do *instrumental em si mesmo* ou do pertencimento de *meio e fim* – ambos responsáveis, segundo Heiddeger, pela instalação do *correto* ou *acertado* (mas ainda não do *verdadeiro*) – é que poderemos nos desvencilhar da determinação instrumental que historicamente caracteriza a corrente concepção em torno da técnica. Por isso a pergunta sobre o *que é o instrumental em si mesmo* ou *a que pertencem meio e fim* deve ser explorada não apenas como materialização do questionamento de seu sentido

395 HEIDEGGER, 2001: 11.

instrumental, mas também como o próprio modo pelo qual podemos realizar a necessária incursão por dentro do *correto* ou *acertado,* tornando possível o encontro de seu *verdadeiro,* que diz o mesmo de sua essência.[396]

A partir da pergunta sobre a modalidade instrumental da técnica, ou do que seria o encontro de sua *essência*, Heidegger apresenta, historicamente, o vínculo que a questão estabelece junto à construção do conhecimento. Segundo ele, de fato, manipular o instrumento requer necessariamente a compreensão de que o mesmo pede um modo que lhe seja próprio de percorrê-lo, agenciando, assim, operação inerente a sua regularidade. Se desejamos continuar a manuseá-lo, devemos permanecer no itinerário por ele prescrito. Entretanto, no caminho que quer ir além da perspectiva instrumental, diz o autor, é preciso compreender o aspecto que antecede, na realidade, a própria invenção do instrumento e, que, nesse caso, diz respeito à instalação de uma modalidade de pensamento, anterior a seu advento, que trata, efetivamente, do problema da tradução*,* única e exclusiva, da natureza em finalidade. Não se trata de qualquer tradução, senão daquela que remonta fundamentalmente ao problema do *domínio* da natureza e que tem, historicamente, diferentes vestígios. No caso da modernidade, a questão remete propriamente à consolidação daquela que poderíamos chamar da mais alta pretensão almejada pelo homem e que se refere não apenas ao *domínio,* mas à *exploração* da natureza. Acontecimento que adquire

396 HEIDEGGER, 2001: 13.

valor central, sobretudo, pelo gesto que faz da tentativa de reduzir toda experiência de natureza à condição de objeto do conhecimento; momento em que ela é tomada apenas como lugar do provimento de energia – para consumo, produção e armazenamento de bens voltados para o próprio homem. Vislumbre de um determinado modo de vida cujo marco se situa na objetivação das diversas experiências de natureza, entretanto, sob uma única égide, aquela que trata do domínio, exploração e armazenamento de energia. Mecanismos que atingiriam, hoje, níveis extraordinários – a tal ponto, que já não saberíamos de que trata outra relação de homem e natureza. Extraordinários, pois a pretensão de *clonagem* do próprio *espírito* já não nos traria a necessidade de formular tal questão.[397] Com o advento das novas *tecnologias* atingir-se-iam patamares tão elevados de *exploração* e *domínio,* que já não se conseguiria enxergar, na natureza, quase nada que estivesse além das formas lógicas de produção. Uma dada coisificação da vida cujas formas findam quase sempre quando ancoradas em ações que visam ao máximo de ganhos possíveis, através do mínimo de investimentos necessários, isto é, dos processos que entendem ser possível a chegada sem caminhada, a objetivação sem repetição, o acerto sem erro. Nesse contexto, técnica

> não é sinônimo de instrumentação, nem de um sistema mecânico, elétrico ou eletrônico de ferramentas, nem um conjunto de procedimentos, de meios e modos de fazer. Técnica é uma vigência universal e o vigor de um comportamento unidimensionalizante [que] vai reduzindo progressivamente os níveis de relacionamento dos homens com o real e recolhendo a totalidade do real a um padrão único de realização, a saber: a realização controlada, reprocessada e sistematizada do real.[398]

397 CARNEIRO Leão, 2006: 165-172.

O *questionamento* sobre a *instrumentalidade* da técnica remete ao que seria não apenas um dos traços mais fortes da ontologia heideggeriana, mas, efetivamente, ao acontecimento histórico responsável pela instauração do problema da técnica na ordem do pensamento. Se caminharmos no rastro de sua terminologia, de fato, como acontecimento responsável por singularizar um dado período histórico, a *técnica* é de data recente. Sua invenção pertence à modernidade, e assim o faz enquanto tal, uma vez que ao período se refere sua consolidação não apenas como modalidade de *domínio*, mas de *exploração* da natureza. Entretanto, se tomarmos como referência o itinerário realizado por Heidegger, no texto A questão da técnica, podemos falar de um pequeno deslocamento, embora de grandes proporções, que situa a *origem* do problema não na modernidade, mas no acontecimento que se convencionou chamar de tragédia Ática – passagem da Grécia antiga ao período clássico –, ocasião que testemunha a transição

398 CARNEIRO Leão, 2000: 106.

do *éthos* mítico ao lógico, da *Alethéia* pré-socrática, ao *Logos* grego, lugar de *origem* da concepção instrumental da técnica. Na continuação do esforço em responder ao problema da *instrumentalidade* da técnica e, com isso, com ela estabelecer uma *livre* relação, o filósofo aponta para o princípio de *causalidade,* formulado por Aristóteles, como a instância à qual devem ser remetidas as perguntas que procuram esclarecer o pertencimento de *meio e fim*, do *instrumental em si mesmo*.

> Um meio é aquilo pelo que se faz e obtém alguma coisa. Chama-se causa o que tem como consequência um efeito. Todavia, causa não apenas o que provoca um outro. Vale também como causa o fim com que se determina o tipo de meio utilizado. Onde se perseguem fins, aplicam-se meios, onde reina a instrumentalidade, aí também impera a causalidade.[399]

O princípio de causalidade

De fato, numa versão corriqueira do que podemos chamar de uma história do conhecimento, remontam ao período que tem em Sócrates, Platão e Aristóteles seus maiores expoentes as primeiras configurações em que *téchne* aparece como engenho, trabalho, sinônimo de determinada

399 HEIDEGGER, 2001: 13.

ação prática. Artesãos e carpinteiros, por exemplo, seriam representantes do ofício tornado possível graças à conquista de certa habilidade e/ou astúcia capaz de oferecer contorno ao que ainda se apresentava em estado amorfo. À *téchne*, portanto, pertenceria a definição que envolveria uma determinada experiência prática. A pergunta de Heidegger, entretanto, não estaria endereçada à dimensão propriamente empírica da técnica, mas ao que chamou de elemento organizador das quatro causas elaboradas por Aristóteles no sexto livro da *Ética a Nicômaco*, em que o filósofo produziria as bases do princípio de *causalidade*, responsável pela origem da *determinação instrumental* da técnica. Segundo ele, enquanto não respondermos à questão que envolve as quatro perguntas – *causa materialis*, *formalis*, *finalis*, *efficiens*[400] – responsáveis pela formulação do princípio da *causalidade*, princípio absoluto, por nada precedido, o mesmo permanecerá intacto e, com ele, a *determinação instrumental* que historicamente caracteriza a ideia de *técnica*. Por isso as perguntas "Por que existem precisamente quatro causas? [...] O que significa "causa" em sentido próprio? De onde se determina o caráter de causa das quatro causas de modo tão uniforme a ponto de se pertencerem uma à outra numa coerência?[401] Para Heidegger, as questões precisam ser formuladas e devem ser respondidas de modo a se evitar a tácita aceitação em torno do que cha-

400 Idem.
401 Idem.

mou de "verdade caída do céu, clara como a luz do sol".[402] Na verdade, ao questionar o princípio de *causalidade*, ele procura chamar atenção para o problema que envolve sua dimensão antropológica, que a pensa enquanto *atividade do homem*. Nesse caso, ele se remete ao advento de um *logos* responsável por garantir à *téchne*, isto é, à repetição de determinada experiência, intencionada e deduzida, algum tipo de explicação. Isso porque àqueles possuidores de *téchne*, além da facilidade para determinada ação prática, cabia também realizar a correspondência dessa ação a uma dada razão discursiva capaz de descrever seus procedimentos de modo a se alcançarem, ao final, objetivos repetíveis e resultados esperados. À *techne*, portanto, já pertencia certo aspecto de mensuração, lugar de imbricação a um *logos,* responsável pela atribuição de credibilidade aos trabalhos considerados distintos de qualquer outra atividade meramente empírica. Entretanto, mais do que a hierarquia que envolve *téchne* e *logos*, o filósofo apresenta o problema que envolve a "interpretação de *téchne* como episteme",[403] sendo este último, doravante, o novo representante da condição de um *conhecimento verdadeiro* da natureza. O princípio de *causalidade* de Aristóteles seria, pois, um dos motivos pelos quais se teria a inauguração de uma modalidade específica do pensamento, de importantes proporções, que corresponde ao advento do *Ser* como categoria histórica, o qual faria da criação do *logos* grego seu grande marco

402 Idem.
403 CARNEIRO Leão, 2006: 168.

originário. Trata-se aqui da problematização em torno da questão do *domínio* da natureza, na passagem da Grécia antiga ao período clássico, como elemento fundante da inédita modalidade de pensamento que colocou para o homem, de modo bastante genuíno, importantes questões acerca, por exemplo, de seu pertencimento à ordem cósmica, da necessidade de seu acesso, através da atividade contemplativa, enquanto lugar de inscrição de uma verdade providencial, *reino da necessidade*, experiência dos limites de tudo que existe.[404] Questões que diziam respeito a um *logos* emergente, experiência que a tudo e a todos serviria como instância produtora de um poderoso conhecimento especular. Afinal, a ele, unicamente, caberia oferecer aos homens as condições de acesso ao plano inteligível dos deuses, princípio de tudo, dimensão da essência una do *ser*, eterna e imutável. Sendo assim, ao acontecimento que fez do pioneirismo das quatro causas de Aristóteles um dos gestos inaugurais do *logos* se remete Heidegger quando formula pontualmente aquilo que, de fato, vem a conferir-lhe a importante envergadura da condição de origem, de um início absoluto, por nada precedido. As perguntas, portanto, que nos retirariam da *instrumentalidade* da técnica tratam propriamente da instauração do *comparativo ontológico*,[405] responsável por fazer da filosofia não apenas uma razão discursiva, mas a própria modalidade de experiência de sabedoria ocidental.

404 GALIMBERTI, 2006: 31.
405 Expressão utilizada por Carneiro Leão (2002: 79).

Experiência que nasce da diferenciação de seu *ontos* mítico, princípio de identidade que brota da necessidade de inventar a si próprio a partir da negação de "seu outro", entendido como a influência do elemento mítico. Experiência que quis alcançar a unidade aglutinadora de todas as diferenças, mantidas constantemente presentes, unidade que supostamente permitiria viver nas diferenças e não morrer nelas. Experiência da multiplicidade realizada, sem ceder à hipótese oriental de que toda ela seria uma ilusão. Embora diversos autores considerem o método maiêutico de Sócrates aquele que busca o *conceito*, o modo mais completo de entendimento da realidade, o marco desse acontecimento, dado que o filósofo pouco escreveu e que grande parte de seu pensamento nos foi oferecido por seu grande discípulo, Platão, seriam seu regime da dialética, sua teoria do conhecimento e, em seguida, a importante obra de Aristóteles os gestos responsáveis por instaurar a modalidade de pensamento cuja autenticidade residiria na radical separação entre natureza e linguagem. Conhecida como tragédia Ática, a passagem do é*thos* mítico ao lógico consolida-se mediante a instauração de um *comparativo ontológico* que transformaria a *unidade* (*equivalência*) *dos opostos*[406] ("o contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários, a mais bela harmonia")[407] num sistema excludente que passa a opor falso/verdadeiro, essência/aparência, forma/conteúdo.

406 MARCONDES, 2002: 35.
407 HERÁCLITO, 1980: 49.

Através da presente operação tem-se o advento da filosofia como discurso oficial do pensamento ocidental.

> Em Sócrates, Platão e Aristóteles se inaugura uma de-cisão Histórica. A decisão das diferenças que, sendo já em si mesma metafísica, instala o domínio da filosofia em toda a História do Ocidente. Trata-se de uma de-cisão que vive da perplexidade em pensar a identidade como identidade e não como igualdade, isto é, que vive da dificuldade de se encontrar com a identidade no próprio seio das diferenças. Esta decisão, ao instituir as dicotomias de um *comparativo ontológico*, se pronuncia pelo ser contra o nada, pela essência contra a aparência, pelo bem contra o mal, pelo inteligível contra o sensível, pelo permanente contra o mutável, pelo verdadeiro contra o falso, pelo racional contra o animal, pelo necessário contra o contingente, pelo uno contra o múltiplo, pela sincronia contra a diacronia. No poder de seu jogo é uma de-cisão que se decide pela filosofia contra o pensamento.[408]

408 CARNEIRO LEÃO, 2002: 79.

A enunciação normatizada

Certamente seria infeliz qualquer tentativa de buscar uma causa exata do acontecimento. De qualquer forma, dois cenários recíprocos, igualmente fundadores, podem ser assinalados. Primeiro, o vínculo entre a fundação das cidades e os usos e atribuições da linguagem, principal instrumento de organização da vida comunitária, da mobilização da ordem coletiva, no contexto da emergente Grécia clássica. A aglutinação, a reunião, a mistura de tradições distintas e hegemonias sociais, provocadas pela intensificação das trocas comerciais e culturais, produziriam um ambiente fértil para a ruptura histórica cujos efeitos, irreversíveis, percorreriam a ordem do saber ao longo de seus aproximadamente 2.500 anos de existência. De fato, dos resultados fundamentais do chamado *milagre grego* ("conjunto das invenções institucionais, literárias, artísticas, científicas, teóricas e técnicas") um dos mais notáveis e originais seria a *Pólis*, a cidade grega.[409] Permanece, entretanto, bastante controverso e indeterminado o período de sua fundação. Segundo Norberto Bobbio, há pensadores que defendem o nascimento da *Pólis* remetendo-o a 500 a.C.; outros vinculam a questão à época monárquica, tal como encontramos nos poemas de Homero.[410] O ponto central da discórdia seria o tipo de regime instaurado no território da Hélade ("a *vexata quaestio* da invasão dórica"[411]).

409 CHÂTELET, DUHAMEL, PISIER-KOUCHNER, 2000: 13.
410 BOBBIO, MATTEUCCI, PASQUINO, 1998: 949.
411 Idem.

Segundo Bobbio, muitos autores atribuem precisamente aos dórios – "povo de origem indo-europeia, de estirpe helênica"[412] –, ao sujeitar os aqueus, instalados no território e governados por uma monarquia, a formação de um novo regime político, a oligarquia, responsável pela fundação da *Pólis*. Nesse contexto, afirmam Châtelet, Duhamel e Pisier-Kouchner, o comando político seria desempenhado pelas famílias nobres, que ordenariam uma sociedade eminentemente feudal, em que seriam também importantes protagonistas os pequenos povos constituídos de pescadores, artesãos e agricultores os quais ainda viveriam sob castas tribais.[413] Entretanto, essa configuração política centrada nas oligarquias, que caracteriza a passagem a uma "nova ordem urbana", seria marcada por muitos conflitos e guerras (tanto entre as próprias oligarquias quanto com relação a elas e os povos do campo e das cidades), gerando, então, a necessidade da fundação de outro regime coletivo que pudesse, de alguma maneira, evitar tamanhos desastres. Segundo aqueles autores, de fato, no período *feudal* os diversos conflitos na Grécia

> tornaram-se tão violentos que, em vários territórios, as partes envolvidas concordaram em solicitar a um personagem, reputado por sua sabedoria e seu desinteresse, que fixasse regras para o jogo social. Foi o que ocorreu em Atenas,

412 Idem.
413 CHÂTELET, DUHAMEL, PISIER-KOUCHNER, 2000: 13.

> onde – por volta dos anos 600 a.C. – Dracón e Sólon, sucessivamente, foram encarregados de *enunciar os princípios ordenadores* das relações entre os membros da coletividade. Esses legisladores assumem a tarefa, menos de instaurar uma constituição, do que de *definir os enunciados fundamentais* conhecidos de todos, determinando com precisão a participação de cada um na defesa e na gestão das questões comuns da cidade, instâncias de onde devem provir as decisões que envolvem a coletividade, a arbitrariedade dos conflitos e a punição dos crimes e dos delitos (grifos nossos). [414]

Era preciso, pois, que se fundasse um sistema político que fizesse conviverem os diferentes interesses. Afinal, a fundação da *Pólis* seria o resultado concreto do questionamento ao modelo mítico, que, diriam alguns, servia de sustentação à monarquia, implicando submissão incondicional ao modelo de pensamento vigente. Outra alternativa, portanto, de modelo político à *Pólis* grega seria a democracia, sobretudo como modo de sociedade fundada na lei, padrão supostamente capaz de manter a ordem e a paz no convívio coletivo. Democracia, portanto, como "lugar" das diferenças, do conflito, "da possibilidade de se resolverem, a partir do entendimento mútuo, e de leis iguais para todos, as [...] divergências existentes nessa sociedade em nome

414 Idem.

de um interesse comum."[415] A lei, portanto, como *alma da cidade*, segundo Châtelet, Duhamel e Pisier-Kouchner, a "invenção política mais notória da Grécia clássica",[416] seria o mecanismo de realização político-social conduzido por homens orientados pelo pensamento – entendida como *texto*, ela deveria não só ser acolhida por aqueles que a ela estariam submetidos, como também seria um desígnio de tal consideração que não permitiria mudanças que não fossem detalhadamente verificadas. A partir de então as resoluções seriam encaminhadas nas chamadas assembléias dos cidadãos – nesse caso, apenas os homens livres – que, em princípio, teriam os mesmos direitos: arguir, examinar, argumentar. Vale dizer, tal fenômeno não se restringia ao mundo grego, ao território da Hélade e às regiões por ele colonizadas. É o caso, por exemplo, da antiga sociedade micênica, cuja existência teria antecedido o surgimento das cidades gregas, que decidia sobre os pleitos e empenhos de uso geral, nos espaços públicos, por meio do uso da palavra, definida, então, como *bem comum*.[417] Ou seja, o vínculo entre a palavra e a organização coletiva já existia, é verdade, antes mesmo das cidades gregas. Entretanto, o significado desse vínculo, como aponta Ferraz, era diferente.

> Na época dos "mestres da verdade", que corresponde à organização da sociedade micênica, centrada no sistema palaciano e na figura de um rei todo-poderoso,

415 MARCONDES, 2002: 41.
416 CHÂTELET, DUHAMEL, PISIER-KOUCHNER, 2000: 14.
417 MACIEL JÚNIOR, 2003: 21.

> o estatuto da linguagem se inscrevia no contexto mítico-religioso, representado por três personagens: o rei da justiça, o adivinho e o poeta. Uma vez proferida por tais personagens, a palavra era imediatamente veiculadora de *alethéia*, ou seja, era necessariamente verdadeira e eficaz. Sua eficácia vinculava-se a sua inserção como realidade natural, como coisa entre as coisas, no abrangente mundo da *phýsis*. A partir do momento em que fosse articulada, tornava-se, de imediato, uma potência, uma força, uma ação. Submetida às leis da *phýsis*, era percebida como algo vivo, como uma realidade natural que, como todas as demais, também brotava e crescia.[418]

De todo modo, não é exatamente a estrutura da democracia ou da oligarquia e mesmo da monarquia, enquanto modelos políticos, o que nos interessa aqui, mas, sobretudo, os impactos que uma *enunciação normatizada*, principal tessitura e revestimento da fundação do novo regime, produziria sobre a linguagem, em especial no que se refere a sua constituição como fundamento do modelo de verdade que se inaugura com o advento urbano. Ao fazer crescerem as regras sobre seus usos e assimilações, o advento das cidades faz da palavra, da linguagem, o epicentro responsável pela instauração do *comparativo ontológico,* decisivo na consolidação da concepção de verdade em torno do *logos*

418 FRANCO FERRAZ, 1999: 36.

grego, grande representante do surgimento de uma sociedade organizada a partir do *éthos* lógico. Com a progressiva secularização das sociedades gregas, a atribuição de usos e regras enunciativas tornar-se-ia o principal acontecimento no rompimento que a Grécia clássica faz com o universo mítico-religioso. Na forma do diálogo e da dialética, a exaltação ao *logos* representava o suposto rompimento com o uso da força, da selvageria ou qualquer outra brutalidade herdada da sujeição divina, tornando-se, desde já, decisiva nas decisões políticas – a convicção, a persuasão ou o convencimento seriam instrumentos de tomada de decisão não mais a partir da ordem mítica, mas do mundo dos próprios homens. Posto que a democracia implicou as mais diversas construções argumentativas, não mais sustentadas na ordem mítico-religiosa, o que, então, lhe conferiria certo grau de "verdade" e legitimidade? Em outras palavras, o que deveria ser feito para que se pudesse confiar naquilo que se dizia? O que poderia realmente ser considerado "verdade" em detrimento das prescrições de ordem mítica e religiosa? Poder-se-ia aceitar qualquer tipo de argumentação? Ora, era preciso que se construíssem garantias ao mundo não mais regulado unicamente pela ordem divina, mas, sobretudo, pelos próprios homens. Daí a ideia de regulamentar os usos dos discursos, atividade que se tornaria a semente de um *logos* emergente.

> Na Grécia clássica [...] as opiniões divergentes passarão a se confrontar nas assembleias e na *agora*. Regido por uma nova situação de confronto político, o *logos* passa então a ser problematizado,

> configurando-se a condição de possibilidade para o surgimento dos primeiros pensadores da linguagem, alguns deles mestres não mais da verdade mas da persuasão. Enquanto a palavra mítico-religiosa funcionava, como vimos, em uma lógica da ambiguidade em que noções opostas, tais como *aletheia* e *lethe/apate* se interligavam e se completavam, a palavra laicizada da *polis* democrática é regida por uma lógica da contradição. Apenas a partir da emergência e da estabilização dessa lógica presidida pela racionalidade, *aletheia* e *apate* passam a se opor de maneira radical, não mais podendo existir qualquer zona intermediária que interligasse os termos antitéticos.[419]

A dialética torna-se um dos princípios básicos de uma sociedade política organizada pelos e para os homens, em que se poderiam construir relações que evitassem a violência e a força física. Isso porque quando aceitam as regras dos discursos (*princípio da não-contradição*) os novos protagonistas políticos deixam de fazer uso de opiniões comuns, estabelecendo-se, entre eles, outros vínculos que não aqueles fundamentados em anseios e particularidades específicas (motivos de incompatibilidades irreversíveis), mas, em torno de explicações ancoradas em preceitos

419 FRANCO FERRAZ, 1999: 39-40.

universais que tivessem então o poder de legislar sobre a cidade. Tais preceitos, naturalmente, não residiriam no plano das aparências, pelo contrário, deveriam ser pensados visando a sua superação. Era necessário, pois, colocar-se prontamente na tentativa do alcance da essência da verdade, única capaz de construir o caminho que instaurasse a redenção de tais divergências. Por isso a filosofia. O desígnio paradigmático do que seria seu aparecimento como materialização de um discurso *universal* e *legislador* seria a *normatização* dos discursos na luta instaurada por Sócrates, Platão e Aristóteles contra os sofistas. O embate que se dá a partir de motivações políticas – diferentes concepções acerca dos ideais que melhor representariam a verdade (e com isso a organização da sociedade ateniense) – se efetiva através dos usos da linguagem, bem como se tornaria o crivo da passagem do período antigo, pré-socrático, ao clássico, platônico-aristotélico, responsável pela tradução de uma concepção de verdade em torno da *Aletheia* para o *Logos* grego.

> A operação fundadora da filosofia confunde-se, assim, com as estratégias de captura dos discursos com os quais Platão e, posteriormente, Aristóteles rivalizam no mundo grego. É a partir do solo de oposições engendrado pela metafísica – essência/aparência; verdadeiro/falso – que a radical alteridade de outros discursos, tais como a retórica, a sofística e a poesia, será tragada

> para o campo da filosofia, tornando-se então prisioneira de conceitos que não lhe diziam necessariamente respeito.[420]

Sócrates (470-399 a.C.), Górgias (487-380 a.C.), Protágoras (490-421 a.C.), Platão (428-347 a.C.) e Aristóteles (384-322 a.C.) seriam os protagonistas do embate. Inicialmente, é com Sócrates que aparecem com mais vigor tanto a questão da política e da organização da sociedade ateniense quanto a da linguagem como instrumento dessa mobilização. O filósofo, insatisfeito com a democracia ateniense, preocupava-se em mostrar como as pessoas se sustentavam em entendimentos extremamente vagos e frágeis. Seu método consistia na problematização do senso comum, dos valores e apreciações advindas de experiências imediatas, muitas vezes intuitivas, porém inacabadas porque ausentes de modos de abstração que pudessem lhes oferecer melhor definição. Mediante a valorização do diálogo, do ensinamento oral, o *método maiêutico* de Sócrates formulou o que seria a busca de uma compreensão mais completa, que chamou de *conceito ou análise conceitual*.[421] A partir da pergunta "O que é?", Sócrates conduzia seus diálogos fazendo com que as diversas conversações explicitassem contradições que, então, justificavam a procura dos conceitos. Seu método tinha como objetivo mostrar que seus *interlocutores* pouco sabiam a respeito do

420 FRANCO FERRAZ, 1999: 28.
421 MARCONDES, 2002: 46.

que falavam e, nesse caso, a contradição era uma forma de sugerir que reavaliassem um conjunto de convicções, transformando, enfim, o modo de ler os acontecimentos mundanos, isto é, alcançando, por conta própria, o correto e legítimo conhecimento: o conceito. Por essa razão o filósofo não dizia qual era a direção correta; afirmava, pelo contrário, tratar-se de busca individual e intransferível. Por isso seus diálogos são conhecidos como *aporéticos* (*aporia*, impasse), ou seja, *inconclusivos*.[422] Na condição de filósofo não acreditava na difusão de um saber concluído. De outra maneira, entendia que era preciso, por meio da dialética, fazer com que seus ouvintes criassem seus próprios juízos. Sócrates pleiteava uma *verdade única* sobre a *natureza das coisas*.[423] Para tal, cada cidadão deveria distanciar-se das opiniões optando pelas definições e conceitos. Uma doutrina filosófica, portanto, que o colocava em descontentamento com os sofistas que, segundo ele, não tinham como preocupação a verdade que é, mas a linguagem que convence. Essa, então, a grande objeção aos sofistas que, sendo considerados os mestres das artes do discurso – da retórica e da oratória –, têm sua importância bastante questionada pelo próprio Sócrates, por Platão e Aristóteles, para quem se limitavam à técnica ou habilidade discursiva superficial cujo único objetivo era convencer representantes do meio político, cidadãos em geral, daquilo que se dizia. Na perspectiva platônico-aristotélica, a argumentação sofística,

422 MARCONDES, 2002: 48.
423 MARCONDES, 2002: 49.

portanto, não conduziria ao *verdadeiro conhecimento*.[424] Mais do que isso, devido a suas inspirações, as deliberações políticas na democracia ateniense ficavam comprometidas, uma vez que acabavam sendo tomadas não mais a partir dos preceitos da sabedoria (verdade do filósofo), mas das artes e ofícios da retórica. Isso porque os sofistas não pensavam na direção do conhecimento, e sim na conquista da *verdade consensual*,[425] derivada das técnicas de convencimento e persuasão. Segundo Sócrates e Platão, o problema estava no fato de não acreditarem em nenhuma outra referência, além da opinião, a que se pudesse fazer alusão quando dos desdobramentos da vida prática. Esses, na realidade, deveriam ser realizados tendo em vista as possibilidades de consenso nas questões políticas. Em assembleia, por exemplo, os sofistas acreditavam não ser possível a aquisição da verdade numa perspectiva incondicional. Para se chegar a qualquer processo de decisão, posto que todos teriam seus interesses, haveria que se produzir alguma *convergência* na diversidade de pleitos e com isso chegar ao *consenso*. Por isso a centralidade da retórica e de dialética, que deveriam auxiliar a obtenção de tais objetivos. Tal concepção estruturava-se na ideia de que o conhecimento é relativo à experiência humana concreta do real. A verdade, portanto, resultaria apenas de nossas opiniões sobre as coisas e do consenso que se formaria a partir disso. Nosso conhecimento seria múltiplo, relativo, mutável, porque dependeria

424 MARCONDES, 2002: 48.
425 Idem.

efetivamente das conjecturas em que nos encontrássemos. Os sofistas, nesse sentido, privilegiavam uma compreensão cuja ênfase encontrava-se em traços *fenomenais*.[426] Sem evocar propriedades *externas* ou *transcendentes*, quaisquer que fossem as ocorrências, elas teriam seu sentido atrelado ao modo como nos aparecessem, ou seja, no limite, não haveria qualquer outro modo de discernimento senão o próprio mundo das aparências, como formas através das quais poderíamos tomar nossas decisões. Daí a máxima consolidada por Protágoras de que o "homem é a medida de todas as coisas, das que são como são e das que não são como não são".[427]

A proposição, entretanto, vai ser duramente criticada por Platão, enormemente influenciado pelos ideais socráticos. Impressionado com a morte do mestre, que havia enfrentado o Estado, a favor da autonomia do pensamento, ele faz de sua filosofia, de certa maneira, uma contundente crítica ao que seria o declínio da política ateniense. Para ele, aquela era uma democracia de esforços e virtudes decadentes. Afinal, como seria possível a sustentação de um sistema político que havia "condenado à morte *o mais sábio dos homens*"?[428] Sua obra, assim, é fortemente marcada por um viés político em que a filosofia ("conhecimento pode ser caracterizado como a posse de uma representação cor-

426 MARCONDES, 2002: 43.
427 PLATÃO. Teeteto. (152a), apud MARCONDES, 2002: 43.
428 MARCONDES, 2002: 51.

reta do real")[429] deve constituir-se modo de intervenção na constituição de uma sociedade mais justa. Por isso, sua reflexão tem traços éticos e epistemológicos que se confundem mutuamente. A proposição ajuda a compreender por que o autor desenvolve severas críticas aos sofistas, bem como a suas apostas na linguagem que convence. De início, ele vincula explicitamente "a sofística ao campo do falso e da perversão da verdade, identificando a persuasão a um conjunto de técnicas de convencimento totalmente descomprometido com qualquer valor moral".[430] Dando continuidade ao projeto socrático, ainda que se observe, em seu pensamento, elementos da mitologia, suas preocupações recaem, cada vez mais, no entendimento da filosofia como uma prática de linguagem que deve engendrar permanentemente sua própria *legitimação* e *justificação*. Nesse caso, ela "não deve apenas dizer e afirmar, mas preocupar-se em chegar à verdade, à certeza, à clareza através da razão".[431] Na mesma perspectiva do método maiêutico de Sócrates, Platão vai conceber a filosofia como uma espécie de *juiz*, isto é, um discurso legislador, que oferece critérios e valida aquilo que pode e deve ser considerado verdadeiro em todo e qualquer discurso. Para tal, diz ele, "é preciso ir contra a opinião que não se reconhece como opinião, mas que se pretenda certeza, que se justifica em fatos, na realidade particular, concreta, na experiência, tomando como totalidade do real, como fundamento da certeza, aquilo

429 Idem.
430 FRANCO FERRAZ, 1999: 23.
431 MARCONDES, 2002: 52.

que é parcial, contingente, mutável e passageiro".[432] A opinião teria, para Platão, uma *falsa consciência de si mesma*, permanecendo, nesse caso, restrita ao "caráter convencional da linguagem, valores, crenças, interesses e preconceitos nela embutidos, ocultando, assim, inconsistências da própria experiência da realidade, sob uma falsa unidade".[433] Segundo ele, a decadência da democracia ateniense era, aliás, decorrente de vínculos políticos baseados na crença da linguagem como algo meramente convencional, sendo, portanto, o ensinamento de Sócrates o começo da publicização desse fracasso.

O pensador vai além do método maiêutico e defende que todos os diálogos devem submeter-se a normas discursivas, que lhes garantam *inteligibilidade*, podendo, assim, deixar de ser meras opiniões. Em nome de uma *ontologia* própria, ele defende a necessidade de um "fundamento teórico que estabeleça exatamente os *critérios* segundo os quais o método é aplicado de forma correta e eficaz.[434] Em outras palavras, qual a referência para validar os procedimentos metodológicos? Desenvolve, assim, uma "teoria sobre a natureza dos conceitos".[435] Daí a origem da célebre teoria das *ideias* ou das *formas*, marco da *metafísica clássica*. Momento em que o autor aponta seu pensamento na direção do alcance de uma "teoria da natureza essencial

432 Idem.
433 Idem.
434 MARCONDES, 2002: 56.
435 Idem.

das coisas".[436] Para ele, quando indagamos o que é isto ou aquilo, não basta apenas chegar à *natureza essencial das coisas* (o conceito), como acreditava Sócrates. Para que pudéssemos saber se nossas respostas foram satisfatórias ou não, ou melhor, se a aplicação do método socrático (encontro dos conceitos) estaria correto ou não, era preciso estabelecer um nível mais abstrato. O conhecimento teórico seria, pois, vital para o *método de análise* dos diálogos, uma vez que o precederia, bem como lhe possibilitaria uma decisiva verifuncionalidade. Saberíamos, por exemplo, se a aquisição dos conceitos estaria correta caso a resposta correspondesse aos critérios estabelecidos por essa teoria, ou seja, a aplicação do método socrático seria bem-sucedida caso nos levasse ao *conhecimento* da "natureza última e essencial da realidade",[437] a *meta-física*. A doutrina, então, intensifica a abstração proposta por Sócrates e, a despeito do encontro de uma *essência do real* (*razão*), radicaliza-se a depreciação do mundo material, perecível e mutável. "A Metafísica cumpre uma experiência do pensamento na medida em que e enquanto, por toda a história de seus desdobramentos, foi realizando todas as possibilidades inerentes à essência da razão".[438] Tratava-se, pois, da fundamentação do mundo das *ideias* ou das *formas*, de justificar a possibilidade de caminhos apropriados de aproximação à sentença dos deuses, ao plano perfeito (eterno, imóvel e imutável). Para nós, homens, cópias imperfeitas, impróprias

436 Idem.
437 MARCONDES, 2002: 57.
438 CARNEIRO LEÃO, 2000: 122.

do plano das ideias, da perfeição, só habitado pelos deuses, restaria a filosofia (a razão) como alternativa para dele nos aproximarmos. "Na Metafísica, o pensamento se concentra em ser, todo e somente, o questionamento desta questão da essência de tudo que é. É desta atenção inverterada que a Metafísica recebe tanto sua especificidade irredutível, como sua virtuosidade sem fim, como a temeridade incrível de sua pretensão".[439] Para além de qualquer adjetivo, o que se tem nesse momento é a própria configuração da filosofia como modalidade do pensamento, já em si mesma metafísica, que se ergue na direção do questionamento à *essência* do *Ser*. Nesse sentido, não falamos de qualquer questionamento senão do "questionamento mais profundo do pensamento. Pois não se contenta apenas com muito. Quer tudo. Somente o satisfaz o último fundamento e o derradeiro porquê".[440] Essa, então, a base da ontologia platônico-aristotélica, origem da grande questão endereçada ao período: "por que há o ser e não antes o Nada?".[441]

A tentativa de responder à questão leva ao empenho de pensar a instauração do *Ser* como condição de advento da filosofia platônico-aristotélico como axioma do pensamento ocidental. Isso porque não se trata do *Ser* encontrado no plano dos deuses (esquecido), pertencente à sabedoria divina, projeto, enquanto tal, inacessível aos mortais, mas o *Ser* dos *entes,* dos homens, das coisas finitas,

439 CARNEIRO LEÃO, 2000: 127.
440 Idem.
441 HEIDEGGER, 1949, apud CARNEIRO LEÃO, 2000: 129.

simulacros daquele eterno, imóvel e imutável, aquele que "tanto outrora, como agora, como em qualquer hora, se procurou e para o qual nunca se encontrou uma saída [...] o que é o ser de qualquer sendo...".[442] A pergunta que, então, remete ao problema da verdade, no período, materializa-se junto à investigação da "identidade da essência"[443] (*Ser dos entes*), experiência histórica cuja originalidade residiria justamente na consolidação do *Ser* (identidade ocidental) como resultado de uma nova compreensão da *essência e existência do homem*.[444] Seu advento dá-se com a instauração do princípio de "identidade como identidade e não como igualdade"[445] (de onde se perde a *identidade do mistério das dicotomias*[446]), que fez do preceito da exclusão de seu contrário o modo próprio de sua afirmação. O acontecimento, em termos sócio-históricos, ganha forma a partir do empreendimento teórico que situa a sofística como *pseudofilosofia*, ocasião em que se promove a ruptura do significado, na Grécia arcaica, de *alethéia* como experiência da verdade cunhada na unidade dos contrários. Através do embate com os sofistas, no período clássico, essa lógica se transforma, e, em seu lugar, instaura-se um *Logos* orientado pela dinâmica da não contradição, em que, por exemplo, o engano passa a ser entendido como falso, não verdadeiro, não legítimo. A partir da *laicização da palavra*, então,

442 ARISTÓTELES, 1998, apud CARNEIRO LEÃO, 2000: 127.
443 CARNEIRO LEÃO, 2002: 147.
444 Idem.
445 CARNEIRO LEÃO, 2002: 79.
446 CARNEIRO LEÃO, 2002: 90.

fundamentalmente vinculada ao advento da democracia, "a lógica da ambiguidade [...] da Grécia arcaica, [em que] os contrários [...] não se excluíam de modo definitivo, funcionando, antes, em uma relação de complementariedade, sem se excluírem radicalmente, se tornarão de fato impossíveis, absurdos, [posto que entendidos] na lógica da contradição em que irá se apoiar o pensamento laicizado, ancorado na racionalidade".[447]

Do reinado da lógica

Falamos do surgimento do *Ser*, causa incausada, princípio absoluto, por nada precedido, signo resultante da decisão histórica em torno de sua opção em detrimento do *Nada*, grande representante daquele *outr*o, o elemento mítico, pertencente à ordem dos deuses, impossível de ser alcançado e, portanto, originariamente negado. Fechada à diferença, bem como assentada sobre os princípios aristotélicos do *que é é*, e *o que não é não é*, a invenção do *Ser* dos *entes* dá-se com o preceito de identidade que, para se afirmar, precisou negar seu *outro* de modo a superar a lei da contradição que o rege e sustenta. Ou seja, em se tratando de um princípio absoluto, só pode haver um e não dois, pois um segundo já seria suficiente para tornar possível a relativização de um único absoluto. Inviabilizado à compreensão do problema da *identidade da diferença*, inscreve-se a *lógica* como primeiro grande revestimento da filosofia

447 FRANCO FERRAZ, 1999: 10.

ocidental. Movimento que promove a saída do *logos* da condição de representante daquilo que era comum a todos os homens, podendo reunir e conciliar, passando a fundamento da *lógica*, disciplina na ordem do conhecimento, sistema de superação de qualquer contradição, modalidade de intelecto residente no nível discursivo individual.

> Com Platão cessa o viço originário da mitologia e o mágico perde a taumaturgia da palavra. [...] O raciocínio otimista dos conceitos substitui as visões proféticas dos mistérios. O império da lógica vai se alongando e começa a cobrir todos os espaços. Para ter algum valor real nada pode deixar de ser lógico. Por ser lógica a realidade impõe a toda realização ser ao mesmo tempo *ôntica*, *teótica* e *lógica*, pois todo real possui uma estrutura *onto-teo-lógica*.[448]

Falamos, pois, do poderoso advento, motivo pelo qual Prometeu teria tido seu fígado devorado pela águia enviada por Zeus: "ter ensinado aos homens a técnica, transformando-os de crianças que eram, em (seres) racionais e senhores da própria mente".[449] O mito, na realidade, não trata de qualquer questão, mas daquela que aponta especialmente para a separação dos homens da ordem dos deuses, tornada possível em função da criação do

448 CARNEIRO LEÃO, 2000: 146.
449 GALIMBERTI, 2006: 29.

predicado lógico, responsável pela capacidade que a eles teria sido oferecida de conduzir seus próprios destinos. O ensinamento, na verdade, remete ao acontecimento histórico simbolizado pelo fogo que, roubado dos deuses e entregue aos homens, torna-se o marco fundamental da origem do atributo razão, frequentemente relacionado ao dom humano de produzir símbolos, inerente à natureza humana, qualidade que não apenas especifica, mas, sobretudo, o torna superior e separado do estado de natureza. Embora, nesse primeiro momento, a instrumentalidade do acontecimento e o horizonte inviolável contido na ordem da natureza façam com que a novidade não se exerça de forma tão autônoma, em seguida, aos poucos, ela passa a ser substituída pela autossuficiência da nova criação.

Nesse sentido, por exemplo, num primeiro momento, nascimento e morte ainda seriam marcos identitários da predominância do reino da *necessidade* em que natureza, *physis*, permanece como lugar não *ultrapassável*,[450] ou seja, instância, de certa forma, inatingível, origem e destino de tudo que existe, horizonte, portanto, que ainda mantém o imaginário mítico-religioso na ordem e constituição do novo invento. Entretanto, já estariam dadas as condições para que o invento cobrisse todo um horizonte de crenças e modelos de verdade. Movimento esse que tem início quando o homem passa seguidamente a adaptar as leis da natureza, supostamente estável e imutável, tendo em vista seus próprios interesses, tornando-se, portanto, ele mesmo

450 GALIMBERTI, 2006: 31.

a principal condição de acesso de seu próprio destino. O processo tem origem na modalidade *normativa* das questões endereçadas à linguagem, que passa a ser não apenas o lugar das diversas discussões em torno da obtenção de uma "nova" verdade, mas efetivamente, o principal instrumento daquilo que seria considerado o coração do projeto que acabara de nascer: "o desejo constitutivo do homem de dominar o ser bruto que é a natureza".[451]

Ao legislar sobre os usos corretos da linguagem e dos conceitos como condição de *domínio* da realidade, Sócrates, Platão e Aristóteles, através, sobretudo da matemática, promovem a retirada da linguagem da qualidade de *extensão*[452] da natureza para consolidá-la na condição de *instrumento* cuja posse os homens detêm e manejam. Com sentido vinculado a um tipo de legislação acerca de seus usos e normas, a linguagem não apenas passa a ser considerada o grande diferencial do homem em relação à natureza, mas, sobretudo, deixa de ser entendida como "fenômeno material enraizado em nossas necessidades de animal fisicamente humano".[453] Trata-se, portanto, do nascimento da modalidade instrumental da técnica. Nesse sentido, apesar da versão corriqueira apontar para uma primeira configuração da instrumentalidade da técnica como sendo aquela em que ela aparece subordinada ao logos, gostaríamos de lembrar, na esteira de Heidegger, que o sentido instrumental ocorre

451 D'AMARAL, CARNEIRO LEÃO, SODRÉ, DÓRIA, 1987: 34.
452 ANSELL-PEARSON, 1997: 47.
453 Idem.

na "interpretação de *téchne* como *episteme*".[454] Ou seja, é a própria criação do *logos* grego, no período em questão, a origem da *determinação instrumental* da técnica. Trabalhamos com a perspectiva de técnica sendo uma *própria atividade do homem* a qual antecede qualquer instrumento. Nesse caso, a invenção do *logos* grego apresentar-se-ia como a primeira configuração substancial de uma modalidade instrumental de pensamento, que circunscreveu o vasto atributo simbólico, inerente ao homem, ao problema do *domínio* da natureza, transformando a poderosa experiência da linguagem na reduzida possibilidade de *instrumento*. A compreensão, portanto, de que o homem, animal pertencente à natureza, dela se distinguiria por sua capacidade de produzir símbolos, na realidade, permanece reduzido ao atributo lógico, sendo essa a origem da *determinação instrumental* da técnica. Sua passagem à condição de episteme remete ao princípio da *causalidade* de Aristóteles quando o autor propõe, então, a lógica como justificação discursiva do nexo que articula diferentes etapas de qualquer atividade prática (produção). Voltaremos ao tema. De todo modo, concebida como a força motriz do conhecimento inaugurado por Platão, Sócrates e Aristóteles, é a própria necessidade de *domínio* da natureza que faz da *lógica,* na Grécia clássica, a primeira modalidade instrumental da técnica. Nesse caso, a lógica é o fundamento do novo entendimento que se faz da linguagem e, portanto, a base da moralidade emergente na Grécia clássica. Nesse sentido, a mudança em torno da

454 CARNEIRO LEÃO, 2006: 168.

compreensão do homem como "animal simbólico cuja compreensão da *realidade* é condicionada pela linguagem [...] e pelos conceitos que esta utiliza para dominar a realidade",[455] na verdade, anuncia não apenas uma simples peculiaridade, mas, sobretudo, a emergência da primeira configuração histórica da *determinação instrumental* da técnica. Reduzindo a diversidade de seu atributo simbólico ao problema do *domínio*, o empreendimento que tem na linguagem novo instrumento de governo, agora sob a égide do controle, não apenas retira e separa o homem do estado de natureza, mas representa também o início de uma atrofia paradigmática que veio a limitar traduções ricas e diversas da natureza, a uma *máquina de guerra,* endereçando à propriedade lógica a tarefa de proteger e separar o homem de seu grande *desamparo*:[456] a própria existência.

Falamos, pois, da emergência de um modelo lógico que pretende dar conforto frente ao problema da fragilidade e do desamparo da existência, cujo centro de gravidade, o sofrimento, tenta encontrar nos projetos de *cura* e *salvação* sua grande redenção. Neste último, certa modalidade de religião aparece como grande ícone, característica fundada no medo; no primeiro, as próprias ciências da natureza, que se apresentam como "*remédio* à insuficiência biológica do homem".[457] Dois modelos fundados numa só característica: o *medo do sofrimento*. Nesse caso,

455 ANSELL-PEARSON, 1997: 48.
456 DELEUZE, GUATTARI, 1997.
457 GALIMBERTI, 2006: 186.

não seria tanto o sofrimento em si a dificuldade, mas o medo dele que acaba por transformar-se na força motriz de modelos explicativos que, em função da incompletude humana (a problemática relação ocidental com o vazio – o *Nada* que ficou de fora na opção pelo *Se*r), acabam por ancorar seus fundamentos na eternidade, na doença e na morte. Na invenção da razão, o homem, preocupado em oferecer determinada solução ao sofrimento e à dor, constrói um projeto que não apenas visa distingui-lo enquanto animal que a natureza questiona como fenômeno físico propriamente dito, mas que faz da morte o ponto de partida e chegada de sua espessura reflexiva. Assim, além do sentimento de negação, que marca fortemente a origem da filosofia como modalidade preponderante do pensamento ocidental, pode-se dizer que se trata da instituição do ressentimento como marca fundante da atividade do pensamento que, desde esse momento, aprendeu a se constituir a partir da depreciação da existência, das coisas sensuais e terrenas. Explicar a natureza, mas não habitá-la significaria precisamente separar o próprio homem daquela que seria considerada uma de suas mais poderosas forças: o *pathos*, afeto, grande ameaça do povo grego representada pela chegada de Dioniso, deus estrangeiro, responsável pela instauração do espanto generalizado junto às forças olímpicas.[458] Ele se teria instalado nas cercanias de Tebas, justificando sua vinda por um motivo forte: vingar a morte de sua mãe, Sémele, filha

458 AS BACANTES. EURÍPEDES, 2010.

do antigo rei Cadmo, que teria caído em desgraça por ter tido um encontro carnal com o sedutor Zeus, não sendo mais reconhecida por suas irmãs e seu pai. Dioniso teria vindo, portanto, para restabelecer a legitimidade de sua divindade. Sua chegada teria causado espanto, pois representava a desmesura, a contradição e a volúpia das forças da natureza. Sendo considerado aniquilador da vida, não fora reconhecido pelas autoridades locais.

> Chegado sou a esta terra tebana, eu, Dioniso, filho de Zeus, dado à luz pela cria de Cadmo, Sémele, partejada pelo fogo do relâmpago. Minha forma divina pela de um mortal trocada, eis-me aqui, junto às fontes de Dirce, defronte às águas do Ismene. Vejo o túmulo de minha mãe, fulminada pelo raio, beirando o palácio e as ruínas de sua casa, esfumaçando ainda pala chama sempre viva do fogo Zeus: vingança de Here, signo de ultraje que não tem fim. Louvores a Cadmo que o lugar erigiu em inviolável recinto: eu o velei sob racimadas frondes da vinha.[459]

O desprezo, entretanto, não impediria que as mulheres de Tebas o acolhessem e, aos bandos, o seguissem até o alto do Monte Citéron, onde a ele se entregavam, enlouquecidas. As bacantes formavam seu corpo de seguidoras, o

459 EURÍPEDES, 2010: 19.

grupo das adoradoras de Baco, que acompanhavam o deus do vinho por onde ele passasse, atraindo outras mulheres para a procissão e as retirando da vida lasciva. Eram mulheres que, parecendo estar possuídas, dopadas e em transe permanente, descarregavam toda a sua energia e não reconheciam limites quando tomadas por um furor qualquer. As cercanias de Tebas eram para elas uma espécie de refúgio. Nas montanhas, sem olhares de censura ou reprovação, entregavam-se sem limites às práticas litúrgicas. Nesse caso, o novo culto à religião dionisíaca punha em questão os valores mais radicais da Grécia daquele período. Tal experiência, em vez de individuação, assinalava a ruptura desse princípio, representava a reconciliação do homem com a natureza e com os outros homens. Um sentimento místico de unidade que tratava não da autoconsciência, mas da desintegração de um eu superficial, uma sensação tão forte, que produziria o esquecimento total de si. Dioniso representava, assim, uma unidade possível, suas forças configurariam a paixão erótica, o *pathos,* que não pertenceria a um homem só, mas estaria presente em todos eles. Força bruta que vem da natureza, do homem em seu estado animal, rudimentar, de simbiose com a natureza. Em vez de delimitação, calma e serenidade, Dioniso traria êxtase, extravagância, enfeitiçamento e frenesi, sentimentos que, no entanto, viriam juntos com crueldade, força grotesca e brutal. Daí Dioniso ter sido uma grande ameaça – afinal, também representava a negação do indivíduo, da consciência, do Estado e da civilização. Diante desse fato, a ciência e a religião, em nome de uma razão autônoma, bem

como na tentativa de lidar com uma força tão poderosa, em vez de dar-lhe fluxo, acabou por obstruí-la, embora não a eliminando, ao construir um modelo que consistiu fundamentalmente na retirada absoluta de qualquer forma mais vibrante de existência. Essa seria, pois, a primeira modalidade instrumental da técnica. É esse o modo de representação que colocou as forças dionisíacas como da ordem da suspeita, do vergonhoso, da advertência. Do projeto que não apenas separou o homem de sua mais poderosa força, a natureza, mas que acabou por constituir-se a partir de um caráter eminentemente *prescritivo*. Sócrates, Platão e Aristóteles agregam à lógica um valor moral ao lhe conferir a tarefa de definir os critérios pelos quais poderíamos determinar as pretensões do que pode e do que não pode ser conhecido. O sucesso da tarefa lhe permitiria o cargo de examinadora dos fundamentos de uma cultura, sendo, portanto, a filosofia espécie de tribunal através do qual avaliar-se-iam as diferentes pretensões para se chegar ao *conhecimento verdadeiro e legítimo* (*Logos*) da natureza.[460]

> Nesta equação se rejeita a tragédia e se nega a Dioniso força de realização. [...] Mundo é o conjunto de todas as coisas ordenado pela luz do Logos. Em sua realidade, todos os seres brilham dentro de fins, se manifestam em termos, aparecem nos limites de uma estrutura

460 MARCONDES, 2002: 51.

> que possibilita de-finições, assegura determinações, permite de-limitações, indispensáveis a todo discurso, a toda compreensão, a toda ação. Com o poder universal de ordenamento e estruturação, o Logos atravessa o cosmos no todo e em cada uma das partes. E este poder total integra cada indivíduo no conjunto de uma espécie e cada espécie no conjunto de um gênero e todos, indivíduos, espécies e gêneros, no conjunto de todas as coisas.[461]

O modelo que separa, de um lado, "opinião, desejo, interesse particular e senso comum", e, de outro, "verdade, razão, interesse universal e filosofia", na realidade, obedeceria ao itinerário, para se chegar, em qualquer âmbito, ao *ideal* de conhecimento baseado no *princípio universal da razão*.[462] Este, por sua vez, além de possibilitar que ultrapassássemos o *senso comum*, instituiria regras e princípios gerais, aos quais todo e qualquer indivíduo, na sociedade, estaria submetido. Nesse sentido, embora os questionamentos platônicos partam de um plano concreto, por exemplo, os aspectos da ética e da justiça, eles acabam efetivamente encerrando-se num enquadramento teórico que a tudo e a todos procurou circunscrever. Segundo o próprio Platão, as preocupações empíricas só se concretizariam pela teoria. Ainda que os dilemas humanos implicassem aspectos

461 CARNEIRO LEÃO, 2000: 148.
462 MARCONDES, 2002: 51.

práticos e teóricos, toda escolha tenderia a ser feita apenas segundo aspectos teóricos, cabendo a cada indivíduo, a elaboração de *critérios* através dos quais suas decisões seriam tomadas. Tais critérios admitiriam o julgamento e/ou a avaliação de cada alternativa, pois seriam formados a partir de preceitos abstratos, isto é, um conhecimento adquirido com base no *raciocínio teorético*.[463]Esse, portanto, dificilmente seria exclusivamente prático, baseado em experiências sensíveis ou específicas, mas em regras e considerações gerais que permitissem os diversos encaminhamentos da vida prática. Esses discernimentos estariam contidos nas *formas* ou nas *ideias* e precisariam ser *universais*, *abstratos* e *permanentes*[464] para que pudessem subsidiar nossas ações evitando, assim, que tivéssemos que repetir todo o procedimento para cada nova resolução. Por serem racionais e terem orientação teórica, as *normas*[465] da ação não seriam, de forma alguma, indiscriminadas, acidentais ou contingentes, muitos menos serviriam aos negócios pessoais; de outra maneira, seriam cláusulas extensíveis a todos os indivíduos em situações equânimes. Trata-se, portanto, da consolidação daquele que talvez pudesse ser considerado o grande legado inaugurado pelo todo-poderoso engenho, o Logos grego: ter dado aos homens a capacidade da crítica, do julgamento cujo discernimento, no entanto, faria da

463 MARCONDES, 2002: 58.
464 Idem.
465 Idem.

filosofia uma *aculturação* do pensamento, da ciência, uma *aculturação* do conhecimento.[466]

> Existe lógica para tudo e tudo tem sua lógica. A filosofia se faz tão essencialmente crítica que falar de filosofia crítica deixa de ser uma determinação para vir a ser uma tautologia. Diz duas vezes a mesma coisa. Toda crítica, qualquer que seja a área de sua aplicação ou método de procedimento, indiferente ao nível e recursos de seu exercício, supõe e se funda numa filosofia. E por sua vez, toda filosofia cumpre sempre e necessariamente a normatização de um dever ser, avaliando a multiplicidade diversa das realizações segundo um grau superlativo de um modelo de ideal. Por sua própria natureza, toda filosofia é crítica por ser normativa e é normativa por ser crítica.[467]

A saga da luminosidade

A tarefa que implicaria o abandono progressivo do sensível na busca do mundo das *ideias* representou, na realidade, a passagem de uma experiência de verdade, *Alethéi*a – que levava necessariamente a certo equilíbrio e

466 CARNEIRO LEÃO, 2000: 145.
467 CARNEIRO LEÃO, 2000: 146.

desvelamento entre uma dada tensão originária, sobretudo daquela representada por dia e noite –, ao que se chamou, em seguida, do importante *Logos* grego. Ao optar pela luz, ao fixar o novo advento à saga da *luminosidade*, Platão promove a perda do *vigor das adversidades* em que as "tensões originárias entre ser e vir a ser, entre ser e parecer, entre ser e não ser se anulam numa dialética de luz, hierarquizada nas esferas de permanência e mutabilidade, verdade e falsidade".[468] Uma vez mais, trata-se aqui da instauração do *comparativo ontológico,* que, no "esforço para identificar realidade com luminosidade, realização com iluminação e real com luz",[469] produziu um modelo lógico excludente cuja característica assenta-se em espécie de início absoluto em torno do *Ser* dos *entes*, resultado da opção que decide pelo *o que é* em detrimento do *que não é*, pela *essência* em detrimento da *aparência*, pelo *permanente* em detrimento do *contingente*.[470] Nesse contexto, "a luz já não é entendida como uma dimensão do ser. Identifica-se ser com luz, realidade com luminosidade. [...] Em outros termos, a verdade como luminosidade, é um transcendental absoluto: *ens et verum convertuntur*".[471] Em suma, a opção pelo dia em detrimento da noite, dá-se como se existisse, entre eles, tal separação e hierarquia, como se ao primeiro não pertencesse a condição de grande filho da última. "Nesta concepção se exclui da realidade toda escuridão, qualquer

468 CARNEIRO LEÃO, 2000: 149.
469 CARNEIRO LEÃO, 2000: 152.
470 CARNEIRO LEÃO, 2002: 79.
471 CARNEIRO LEÃO, 2000: 149.

nada ou não ser. A dimensão do brilho, da luz e manifestação das coisas reais não constitui uma das dimensões, mas exaure a totalidade do real".[472] A opção, portanto, pelo visível em detrimento do invisível marca o começo da abordagem cuja principal consequência ecoaria na direção de um encolhimento do problema da criação ou do que Heidegger chama de *essência grega de causalidade*,[473] precisamente relacionada à *pro-dução*, isto é, a capacidade de trazer do ainda invisível ao visível.

Em termos histórico-epistemológicos, aqui residiria a origem da *determinação instrumental* da técnica, ou seja, na passagem de *téchne* à condição de *episteme*. Seu entendimento pode ser realizado a partir da *nomeação* daquilo que rege as quatro causas elaboradas por Aristóteles, ou seja, na determinação do princípio que as articula entre si mantendo-as coesas e recíprocas umas às outras. Segundo Heidegger, à expressão *deixar-viger* deve-se remeter tal princípio, havendo, no jogo de articulação entre as quatro causas, o mecanismo que lhes garante uniformidade e que corresponde à atividade de *levar alguma coisa a aparecer* ou, ainda, de fazer "chegar à vigência o que ainda não vige".[474] Esse mecanismo, entendido como *condução*, posto que transporta do *não vigente* ao *vigente*, também pode ser concebido como *pro-dução* que, entretanto, não se remete apenas à *confecção artesanal* ou à composição de um quadro,

472 Idem.
473 HEIDEGGER, 2001: 16.
474 Idem.

mas também, por exemplo, à *physis,* que *se eleva por si mesmo* trazendo consigo o *eclodir* da *pro-dução.*[475]O autor assinala aquilo que se faz *aparecer* ou *desencobre-se por si só*, fazendo-se passar do *não vigente ao vigente*. À *pro-dução,* portanto, pertenceria a radicalidade da experiência grega de verdade reduzida pelos *romanos* a *veritas*, que, no caso grego, respondia pela dinâmica responsável por conduzir do *encobrimento* ao *desencobrimento* e podia ser definida pela palavra *Alethéia*.[476] Constituída pela expressão *léthe* (*noite, escuridão, esquecimento, velamento, ocultamento*), antecedida da letra *a* (princípio privativo), *a-létheia* traria consigo o significado de *não noite, não escuridão, não esquecimento*, *traduzindo-se, positivamente, como desvelamento.*[477]

> Onde nos perdemos? Questionamos a técnica e chegamos agora à *Alethéia*. O que a essência da técnica tem a ver com o desencobrimento? Resposta: tudo. Pois é no desencobrimento que se funda toda a produção. Esta recolhe em si, atravessa e rege os quatro modos de deixar-viger a causalidade. À esfera da causalidade pertencem meio e fim, pertence a instrumentalidade. Esta vale como traço fundamental da técnica Se questionarmos, pois, passo a passo, o que

475 Idem.
476 HEIDEGGER, 2001: 17.
477 MACIEL JÚNIOR, 2003: 27-28.

> é propriamente a técnica conceituada, como meio, chegaremos ao desencobrimento. Nele repousa a possibilidade de toda elaboração produtiva.[478]

À ideia de *pro-dução,* portanto, pertenceria a radicalidade da experiência grega de verdade cuja grandeza resguardar-se-ia sob o signo do *desencobrimento.* Nesse caso, dois importantes aspectos merecem ser assinalados. O primeiro deles diz respeito à riqueza contida no termo *téchne,* que traz consigo a vitalidade do *desencobrimento*, expressão utilizada por Heidegger para descrever a prática da criação, sinônimo da originalidade da experiência de verdade vivida pelo povo grego. Nesse caso, não se trata de qualquer *fazer*, mas daquele a que se remete *Alethéia* – a atitude interpretativa, amorosa e cuidadosa, em torno da verdade do ser, também entendida por *desvelo* (desvelamento) em torno da verdade emanada da *physis*, concepção de verdade em que *physis* e *logos* aparecem numa relação inteiramente diferente da que conhecemos hoje. Sendo o *logos* o trabalho de pensamento e linguagem, inerente a todos os homens ("enquanto o Logos vive na con-juntura, a massa vive como se tivesse um entendimento próprio e particular"),[479] responsável por reunir, na palavra, a dispersão que caracteriza toda *physis*, e sendo esta última instância emanadora da verdade que se mostra, uma vez que se oculta, de tempos em tempos, ambos implicariam uma atitude interpretativa,

478 HEIDEGGER, 2001: 17.
479 HERÁCLITO, 1980: 43.

precisamente cósmica, embora não necessariamente lógica, responsável pelo *desvelo* em torno do movimento de expansão e contração do universo, mais conhecido por aquilo que se convencionou chamar de essência do ser.

Falamos da modalidade do pensamento atribuída ao período pré-socrático, termo que tem sido bastante contestado uma vez que implicaria uma narrativa histórica temporalizada, cuja originalidade colocou para a produção do conhecimento o problema da *criação* e da *poesia*, de modo nunca visto. Pode-se dizer finalmente que apenas aí, onde há criação, é possível sair do itinerário da instrumentalidade. Apenas incluindo a própria poesia no âmbito do conhecimento é que se pode fazer a experiência para além da *determinação instrumental* da técnica. *Deixar-viger*, isto é, fazer o *não vigente* passar à *vigência*, conduzir do *encobrimento* ao *desencobrimento*, remonta à produção, no entanto, antes de mais nada àquela cuja atitude interpretativa do *desvelamento* edificou, em torno do sentido, a radicalidade da poética imbricação homem-natureza-deus. Aos primeiros pensadores gregos, que já foram *intitulados pré-aristotélicos, pré-platônicos e pré-socráticos*[480](não considerados exatamente cientistas ou filósofos, pois teriam vivido num período anterior à criação das próprias terminologias) pertenceria uma impressionante complexidade do chamado *pensamento originário*[481]cuja grandeza provém da compreensão

480 CARNEIRO LEÃO, 2002: 79.
481 Expressão, segundo Carneiro Leão, utilizada a "titulo de um questionamento que procura pensar o pensamento dos primeiros pensadores gregos." Idem.

de uma concepção de verdade, necessariamente distinta daquela produzida pela razão platônico-aristotélica que, em vez de cessar o fluxo contínuo e ininterrupto entre natureza e linguagem, dele se constituiu. E o que isso quer dizer? Significa entender a "filosofia como escultura das objetivações, não como ciência dos objetos, como pintura das idealizações e não como teoria das ideias, como música das realizações e não como conhecimento do real".[482] Trata-se, pois, não apenas da não retirada da poesia da ordem do conhecimento, mas de fazer de sua própria envergadura o caminho pelo qual se transita no encontro e busca de verdade. Mais do que isso, a experiência que procura sair do itinerário da instrumentalidade da técnica, circunscrito pela fundação da *cidadela da lógica*,[483] nos coloca na direção que se pode dizer *trágica*, posto que inclui, em sua concepção de verdade, as forças da natureza no seio da linguagem.[484] Portanto, à indissociabilidade entre natureza e linguagem remetem-se, sob diferentes perspectivas, as respostas acerca do fenômeno originário, do elemento físico que constitui a materialidade de todas as coisas ou mesmo o princípio interno pelo qual se organiza e estrutura tudo que existe. Tais proposições potencializam os aspectos místico, mágico e religioso, igualmente orientadores das buscas de verdade do período. Embora os mesmos passem lentamente, a partir da Grécia clássica, a ser considerados aspectos "acidentais", há nesse período

482 CARNEIRO LEÃO, 2000: 40.
483 CARNEIRO LEÃO, 2002: 193.
484 CARNEIRO LEÃO, 2002: 83.

um estreito vínculo entre *logos* e *physis* que produz certa concepção de verdade relacionada ao elemento trágico, que diz do "abandono desesperado do homem às forças da natureza, à vontade dos deuses, à fatalidade do destino, à experiência de verdade".[485] O mito e a ordem trágica não apenas estão presentes como forma de explicação das forças criadoras da vida, como seriam as principais fontes das verdades essenciais. Se, por um lado, celebravam-se "as coisas ordinárias, em que tudo devia existir em uma coisa só: a terra, a *physis*, que é o brotado de si mesmo",[486] por outro, o festejo apresentar-se-ia necessariamente entrelaçado à ordem divina, fonte das explicações do elemento originário. A essa dupla acepção – a tensão originária entre o relativo e o absoluto – remeter-se-ia o encontro do princípio da "identidade nas diferenças de dia e noite, vida e morte, caos e eros".[487] Trata-se do *combate originário* que, entre outras coisas, realizou-se a partir da *inclusão* do "princípio noturno-feminino da terra",[488] e que concebeu a realidade como sendo "tanto o horizonte em expansão da luz de todas as singularidades como a universalidade protetora da noite [...] [que] dá à luz os indivíduos para no fim do dia os recolher em seu seio materno".[489]

485 Idem.
486 Aula ministrada pelo professor Márcio Tavares d'Amaral na Escola de Comunicação (ECO) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), em setembro de 2002.
487 CARNEIRO LEÃO, 2002: 85.
488 Idem.
489 CARNEIRO LEÃO, 2002: 84.

A compreensão do universo seria, pois, realizada através da *remissão* do *logos* à natureza a partir, no entanto, de uma *tensão* cujo entrelaçamento tornava a eleição de um vitorioso desnecessária. A veemência da *remissão* não diria o mesmo que *domínio* e sim que *participação*. Da mesma forma, natureza não seria apenas sinônimo de mundo físico, mas da maior expressão do indissociável vínculo entre homens e deuses. Através do pertencimento a um *logos* que lhes era comum, caberia a *escuta* da natureza como princípio que tornaria possível acessar as fontes de tudo o que existe. Nesse caso, "como parte da *physis,* a força do *lo*gos tanto podia, no caso do elogio, fertilizar, fazer crescer, elevar à luz e à glória, como também fazer murchar, minguar, tornar estéril, como, por exemplo, nas maldições".[490] Advém, portanto, do período histórico a "comunhão" entre os elementos originários, entre o absoluto e o relativo, *physis* e *logos,* responsável pela experiência de verdade denominada *Alethéia*. É esse, porém, o vínculo que é desfeito na Grécia clássica, quando se constrói outra concepção de verdade, não mais estruturada em torno da *Alethéia*, mas do *Logos* grego, fundamentalmente construído a partir da eleição de certo vencedor na luta entre dia e noite. "Não suportando o combate originário do pensamento, a consciência vigente ouve nos feitos de Hércules apenas a fama e vê somente a vitória do herói. [...] A filosofia surge então como ocaso do Oriente e aurora do Ocidente na história grega".[491] A

490 FRANCO FERRAZ, 1999: 37.
491 CARNEIRO LEÃO, 2002: 85.

passagem, que tem como característica histórica a fundação das cidades e, sobretudo, o duelo teórico travado, por meio da linguagem, entre Sócrates, Platão, Aristóteles e os sofistas, seria marcada pelo desígnio da *salvação,* irremediável necessidade de um triunfo perpétuo do dia sobre a noite, cristalizado na opção que decide pela luz em detrimento da escuridão, fazendo do *logos* grego o grande herói, aquele que poderia, enfim, redimir as forças brutas da natureza de Dioniso. Trata-se do advento de uma "claridade sem sombras [...] uma onipotência impotente",[492] como gesto decisivo e inaugural do grande "esforço de autonomia frente ao mito"[493]que realizam Sócrates, Platão e Aristóteles, na direção do estabelecimento da *racionalidade do pensamento*, que tem na filosofia sua grande *certidão de nascimento.*[494] Os filósofos não apenas seriam marcos fundadores do chamado racionalismo do período em questão, como também ofereceriam as bases para o que viria a ser, na modernidade, a fundação das ciências da natureza.

Evidentemente, estamos saltando um longo período histórico em que a filosofia platônica foi apropriada pela religião, sobretudo, a católica. Santo Agostinho, por exemplo, um dos grandes expoentes da Idade Média, procurou "traduzir" a filosofia de Platão avizinhando-a ao cristianismo. Através de sua filosofia teria sido realizada a vinculação do "neoplatonismo de Plotino e Porfírio com os

492 Idem.
493 CARNEIRO LEÃO, 2002: 193.
494 Idem.

ensinamentos de São Paulo e do *Evangelho de São João*. O platonismo [...] visto, na linha da Escola de Alexandria, como antecipando o cristianismo, este sim, agora, a *verdadeira filosofia* [da Idade Média]".[495] De qualquer forma, como nosso interesse repousa no percurso da *técnica,* julgamos adequado o deslocamento para a modernidade, mais precisamente para o Renascimento e, em seguida, para os séculos XVII e XVIII, período também conhecido como Século das Luzes, em que se consolida o presente fenômeno. Desse modo, embora pareça problemático falar em termos de linearidade, seria possível traçar uma perspectiva histórica, identificando a maneira como a matriz da *técnica*, fundada por Platão e Aristóteles, alcança, na modernidade, através da invenção das ciências exatas, sua maturidade. Falamos, aqui, da modernidade como período em que se depositaria a crença na *unidade* e *imutabilidade* da "razão una e idêntica para todo indivíduo pensante, para toda a nação, toda época, toda a cultura".[496] O período que testemunha a invenção do *sujeito*, cuja potência chega a cobrir mais de quatro séculos inteiros, representa o segundo movimento realizado em torno da *técnica* de que vimos tratando.

495 MARCONDES, 2002: 111.
496 Idem.

Capítulo 5

O conhecimento como operatividade

Real como cognoscibilidade

Se até aqui procuramos apontar para o que seria a *origem* da modalidade *instrumental* da *técnica* – o advento da razão como atributo lógico, gesto embrionário que instaura a radicalidade do projeto de *domínio* da natureza –, agora trataremos de mostrar o que seria sua consolidação. O acontecimento remete ao período moderno, ocasião em que tal empreendimento amadurece fundamentalmente segundo uma *filosofia natural*[497] cuja vestimenta aplicativa centrou-se progressivamente junto às pretensões de *exploração* (desenvolvimento de leis) da natureza. Falamos da modernidade, portanto, como marco histórico que assiste (e promove) a consolidação da *técnica* não só como *domínio*, mas como *exploração* da natureza. O paradigma centrado sob o signo da posse e da certeza, motivo fundador de uma modalidade de pensamento instrumental, encontra-se,

497 Segundo Japiassu (2007: 44) o termo ciência só aparece em meados do século XIX, a partir da "sistematização do método experimental por Claude-Bernard (1865)".

nesse segundo momento, acrescido da noção que toma a natureza como lugar da infinita disponibilidade de recursos e subsídios, em que, mais do que nunca, radicaliza-se sua condição de *objeto* a ser manejado segundo os interesses e demandas do próprio homem. No rastro da reflexão de Heidegger em *A questão da técnica,* nos deparamos com aquele segundo movimento, mencionado inicialmente, em torno da problemática que caracteriza a *determinação instrumental* da técnica. Entretanto, agora, trataremos da etapa que corresponderia a sua concretização. Essa diz respeito à criação da modalidade aplicativa do advento inaugurado por Sócrates, Platão e Aristóteles, isto é, se, num primeiro momento, tratava-se de um *logos* especular preocupado em encontrar uma *essência do real* através da demonstração matemática das regularidades que caracterizam o aparecimento de seus diversos fenômenos, agora, tratar-se-ia de alcançar sua *verificação* a partir da obtenção de uma *medida* universalmente válida. Mais do que demonstrar suas repetições, através da atividade contemplativa, tratou-se, nesse segundo momento, de formular o *modo* pelo qual se poderia atestá-las e reproduzi-las. A questão, genuinamente moderna, implicou a introdução do caráter experimental como grande distintivo em relação à Grécia clássica. Para além de uma racionalidade que procurou demonstrar logicamente os chamados princípios imutáveis da natureza, os quais, acreditava-se, nos possibilitariam seu suposto domínio, tratava-se agora, de alcançar suas determinações práticas. Nesse caso, o que estaria em questão seria o manuseio da natureza. Trata-se do imperativo que concentrou seus

interesses em torno do problema de sua posse, da necessidade de adentrá-la e, por meio de suas regularidades empíricas, conhecer suas verdades fundamentais.[498] Projeto que outorgaria à moderna filosofia natural, já no início da modernidade, função que iria pouco mais além da necessidade única de seu domínio. O pleito, doravante, apontava para a necessária fusão do conhecimento matemático às determinações práticas da experiência.

> O desencobrimento que domina a técnica moderna possui, como característica, o pôr, no sentido de explorar. Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, estocado, o estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento. Todavia, este desencobrimento não se dá simplesmente. Tampouco, perde-se no indeterminado. Pelo controle, o desencobrimento abre para si mesmo suas próprias pistas, entrelaçadas numa trança múltipla e diversa. Por toda parte, assegura-se o controle. Pois controle e segurança constituem até as marcas fundamentais do desencobrimento explorador.[499]

498 CASSIRER, 1994: 78.
499 HEIDEGGER, 2001: 20.

A mudança não é pequena; pelo contrário, diz respeito à importante passagem do chamado período ontológico, das perguntas que gravitavam na era medieval em torno do *ser* dos *entes* – o que é aquilo que é, o que é o modo de ser do que é, o que é o real segundo suas causas mais remotas – ao epistemológico, em que predominaria a questão em torno do conhecimento – como é. Isso diz respeito à transformação das buscas da verdade que, num primeiro momento, se referem a uma qualidade ontológica do real e que, na modernidade, passam a figurar em torno de um *sujeit*o de *conhecimento*. Movimento em que a experiência da verdade é reduzida ao universo do cognoscível e que tem no questionamento da ordem divina seu ponto crucial. Embora fundamento de diversas reflexões do período, nesse momento, decreta-se a inviabilidade de Deus, que não pode ser conhecido, devendo, portanto, o pensamento voltar-se apenas para o universo cognoscível. Acredita-se na natureza pela natureza. Produz-se a redução de tudo ao mensurável, ao que é passível de ser medido, passando o Real de tema de pensamento a objeto do conhecimento. Decididamente oriunda da crença de que só se poderia ter como verdade aquilo que pudesse ser conhecido – portanto, que fosse objeto de um sujeito que conhece –, nasce a racionalidade moderna. O invento, que implicou a incorporação da dinâmica operativa à atitude contemplativa acerca da estrutura do universo, seria a grande força motriz das explicações existenciais do período. O modelo explicativo fundado por Platão atravessaria, portanto, o período medieval nas reflexões de Santo

Agostinho e se instalaria na modernidade sobre outras bases. Além da observação atenta dos fenômenos sensíveis, tornar-se-ia necessário, a partir de então, remetê-los às instâncias matemáticas e experimentais (daí o viés aplicativo), cuja mecanização asseguraria um suposto caminho seguro e eficaz do conhecimento. A experiência tem como marcos fundamentais as contribuições de Nicolau Copérnico (1473-1543) e Galileu (1564-1642), no Renascimento, René Descartes (1596-1650), mediante *Meditações metafísicas* e *Discurso do método*, Isaac Newton (1643-1727) com a demonstração da lei universal da gravidade e, finalmente, Immanuel Kant (1724-1804), um dos mais importantes fundadores das categorias do conhecimento, assim como do estado de direito. São eles os grandes expoentes da invenção do *sujeito moderno* como representante de uma modalidade de razão que, enfim, daria ao homem a possibilidade de dominar a natureza e expandir-se num caminho seguro e verificável.

De qualquer forma, antes de entrarmos na reflexão que os caracteriza, devemos perguntar, de modo ainda mais específico, em que medida, a presente questão, diz respeito à consolidação da *técnica* na modernidade. Em outras palavras, qual a relação entre a emergência de um *sujeito de conhecimento* e a técnica? Em primeiro lugar, remete a esse período e precisamente a essas condições o amadurecimento em torno do projeto de uma *autonomia da razão*, cujo maior desdobramento, a implementação de um regime de eficácia voltado para a compreensão da possibilidade de *efeitos* sobre o real, fez dos meios de comunicação,

hoje, seu grande ícone. De acordo com Vattimo, a *sociedade de comunicação generalizada* – expressão que, segundo ele, define nossa atualidade histórica marcada pela emergência de um ideal de comunicabilidade em que a "intensificação da comunicação em si mesma como fim"[500] aparece na condição de importante valor social – nasce decisivamente impregnada da crença moderna de que tais meios podem, enfim, realizar o projeto de uma sociedade *autotransparente*, em que poderíamos, finalmente, consolidar o desejo de uma autonomia da *Razão*.[501] A essa questão nos dedicamos em seguida. Em segundo, tal projeto só foi possível em função da transformação da experiência do real em cognoscibilidade. Decisivamente marcado pela inviabilidade da verdade oriunda de um real fundamentalmente confuso, caótico e perturbador, o período histórico que se inicia realiza sua intensa e prolongada depreciação, uma vez que não poderia corresponder às demandas de certeza e garantia que caracterizam a época. Discute-se a legitimação da máxima de que as *coisas*, elas próprias, grande invento grego, tal qual existem, não poderiam ser conhecidas como se apresentam aos homens. Nesse momento, a verdade deixa de gravitar em torno do *ser* dos *entes* passando à responsabilidade de um *sujeito* de *conhecimento*. O Humanismo renascentista ou o Naturalismo como alternativas à impossibilidade de se conhecer Deus não diz de outra coisa senão dessa passagem. No limite, Deus havia

500 VATTIMO, 2002.
501 VATTIMO, 1992: 20-21.

criado a natureza; embora não pudesse ser conhecido, sua criação não apenas apontava para sua própria imagem e semelhança, como traria consigo as leis naturais, materialidades propriamente, de sua presença, de onde brotaria a necessidade de descobri-las a partir de um conhecimento objetivo. Tratava-se de conhecer, portanto, as criaturas de Deus, isto é, o homem e a natureza. Decididamente a favor do cognoscível, o problema, agora, é fundamentalmente pensar aquilo que pode ser conhecido, perguntando pelas condições de possibilidade de um sujeito que conhece, investigando as virtudes e limitações de uma razão recém-nascida que poderá finalmente guiar o homem na direção de sua emancipação. Precisamente aí reside a exuberância da técnica que se torna o próprio terreno em torno do qual caminha a ciência moderna. De que maneira? Construindo reciprocidade entre os dados (fatos) e os princípios (que se deveria estabelecer) respectivamente. Nesse momento, diferente da dedução lógica de Descartes, ainda muito influenciado pelos grandes sistemas escolásticos, o pensamento deveria caminhar dos fenômenos (fatos) aos conceitos (axiomas) e não na direção inversa. Era preciso, pois, encontrar a unidade (*forma*) entre a legalidade empírica da natureza e sua organização interna que seria "matematicamente determinada, estruturada e articulada segundo o número e a medida".[502] Essa unidade (*forma*) seria a *função* do pensamento que começava surgir, ou seja, não se tratava tanto de replicar grandes sistemas, senão de *sistematizar* (daí

502 CASSIRER, 1994: 26.

o entendimento da Razão como fazer, como ação) o que estaria entre o *fato* (natureza) e a determinação de seus princípios de objetividade, segundo os quais se poderia almejar compreender as condições de possibilidade necessárias à conquista do conhecimento verdadeiro. A natureza deve ser compreendida segundo um padrão cognoscível e, nesse sentido, resume-se a experiência de verdade a um tipo de mensurabilidade. Advento de um construto absoluto capaz de oferecer as garantias que o período precisava, a Razão, através de tal categoria histórica, aparece como faculdade intelectiva (constituição subjetiva) de um sujeito que determina o que pode e o que não pode ser conhecido.

> Nasce um conceito novo: o de objetividade pura, do que permanece quando despojamos o mundo de tudo o que é pessoal, particular e subjetivo, de seu vínculo com este ou aquele indivíduo, este ou aquele grupo, esta ou aquela história: o que existe fora de nosso pensamento, independente dele. Do ponto de vista histórico, a objetividade, longe de representar um olhar absoluto sobre o mundo, é um modo particular de construí-lo.[503]

Sua aparição, entretanto, não advém de qualquer lugar senão do corte paradigmático que se realiza entre um modelo supostamente decadente que chegava ao fim, o da religião e,

503 JAPIASSU, 2007: 65.

outro do qual era o grande "carro-chefe", que elege a natureza pela natureza como o mais graúdo estandarte do período. Aborda-se aqui a consolidação de um *sujeito moderno* que se apresenta como categoria histórica de uma racionalidade que tem como objetivo capital abandonar as explicações acerca da verdade de uma ordem sobrenatural, provenientes "de um Deus transcendente, legislador do mundo e caução das ambições humanas".[504] Por isso, a natureza pela natureza. Entretanto, de que natureza se está falando? O que está em jogo quando a ela se faz referência? Qual a relação entre sua centralidade e o surgimento de um sujeito de conhecimento? Natureza, portanto, seria não unicamente aquilo que permite a edificação da crítica ao fundamento religioso, como também o que possibilita a existência de um sujeito que conhece. São dois lados da mesma moeda: o sujeito só pode existir quando a natureza é colocada em destaque no período moderno, assim como, por sua vez, ela só pode, doravante, ser conhecida se transformada em objeto de um sujeito que conhece. Trata-se da constituição da natureza enquanto *objeto* de um *sujeito de conhecimento*, modo pelo qual poderia ser não apenas manipulada mas, sobretudo, finalmente conhecida. A operação, portanto, nos faz entronizá-la como *dis-ponibilidade*.[505] Segundo Heidegger, é a ideia historicamente consolidada de que o homem *dis-põe* da natureza, de que sua constituição, na verdade, apresenta-se invariavelmente

504 JAPIASSU, 2007: 41.
505 HEIDEGGER, 2001: 21.

como um conjunto ou sucessão de *dis-posições* que tem como principal característica servir às pretensões do *domínio* e *exploração* do sujeito moderno. A abordagem consolida-se no período em questão segundo o mecanismo de *fornecimento* de *energia* e segue sempre o mesmo itinerário: extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar.[506] Nessa perspectiva, a natureza apresenta-se como *dis-positivo* integrado a um conjunto de mecanismos de produção de energia do qual ela não está separada, mas, antes, constitui-se parte da mesma engrenagem produtiva que tem como objetivo servir o homem. Concepção que não apenas explora, mas, sobretudo, entende as *energias da natureza* como *dis-ponibilidade.*[507]

É essa a abordagem que funda e caracteriza um sujeito moderno detentor da natureza agora como objeto de seu conhecimento. A opção pelo cognoscível significa não apenas a decisão da natureza pela natureza, em detrimento de uma verdade proveniente da ordem divina, mas, sobretudo, de sua constituição em objeto, modo pelo qual ela pode vir a ser manejada e conhecida como *coisa*. Para que se torne passível do entendimento de um sujeito que conhece é preciso que seja concebida como objeto a ser manejado pelo homem moderno. O projeto que desdobra o ideal de *controle* e *segurança*, transformando natureza em artefato, inaugura não qualquer nova modalidade de compreensão, mas aquela centrada impreterivelmente na *funcionalidade*

506 HEIDEGGER, 2001: 20.
507 HEIDEGGER, 2001: 22.

do binômio sujeito-objeto, que corresponde até os dias atuais a certo modo hegemônico do fazer científico e que aponta, definitivamente, para a consolidação da técnica na modernidade. Nesse momento não se trata apenas de contemplar a estrutura do universo, mas de *arrancar* sua verdade fundamental. Se o conhecimento grego permanecia no "conhecimento especulativo e desinteressado, na arte da contemplação", agora inaugura-se aquele que se caracterizaria fundamentalmente segundo sua "validação experimental e utilizações práticas".[508] Se, na Grécia clássica, a *téchne* será alçada a um *Logos* que conhece, isto é, que demonstra a causa dos fatos do mundo segundo *idealidades matemáticas* ("exercício da inteligência pura [...], necessidade divina"),[509] apresentadas como "manifestação ideal de proposições rigorosamente articuladas",[510] a partir da ciência moderna é o próprio *Logos* que se desloca progressivamente em direção à *téchne,* uma vez que está em jogo não apenas estabelecer as regularidades universais do cosmo, mas, sobretudo, manejá-las. De fato, se devêssemos apontar o elemento que, apesar das influências mútuas, diferencia o *milagre grego* da ciência moderna, caracterizando esta última como momento de ruptura, ele se chamaria *experimentação.* A aplicação da teoria matemática à experiência de observação da natureza não apenas caracteriza o projeto científico moderno, mas o individualiza muito especialmente pelo lugar ocupado pela experimentação. É a pretensão

508 JAPIASSU, 2007: 43.
509 Idem.
510 Idem.

de transformar a natureza que distingue o conhecimento produzido no período moderno. Nesse sentido, potencializa-se a dimensão operativa do saber; passa-se a valorizar, cada vez mais, um saber aplicado. Agora, o conhecimento encontra-se condicionado, em grande parte, às dinâmicas operativas que são efetivamente os modos pelos quais as diversas experimentações procuram construir reciprocidade entre observação empírica e teoria matemática. Por isso a técnica como o próprio chão pelo qual caminha a ciência moderna. Posto que a experimentação é o grande ponto de inflexão na constituição do novo advento, sua originalidade passaria necessariamente pelos resultados aferidos segundo uma determinada operatividade. Seu valor maior encontra-se no desenvolvimento de suas extensões aplicativas, o que, invariavelmente, remete à compreensão da lógica do instrumento. Nesse caso, porém, o instrumento não se configura tanto como utensílio a ser manejado, mas antes como o próprio manejo, isto é, o *modo* ou *meio* pelo qual se deve manejar para que se possa fazer a experimentação produtiva. É do *manejo* do instrumento que se trata agora. Instrumento, portanto, remonta à orientação prática segundo a qual se pode alcançar, através da experiência, a credibilidade do conhecimento produzido, isto é, o *modo* pelo qual se poderia adentrar legitimamente a natureza e então descobrir suas leis fundamentais. Falamos propriamente da estrutura que tem no *funcionar* sua constituição originária, constituição operativa cujas inovações paradigmáticas estariam atreladas às possibilidades de se tornar invariavelmente aplicáveis ao mundo. O acontecimento

não pode ser pensado apenas segundo suas causas, mas também segundo seus efeitos. *Funcionar* aí significa a presença de uma causa cujos efeitos lhe devam necessariamente fazer referência. Mais do que observá-los, a partir de agora deve-se prevê-los, torná-los passíveis de repetição, legitimando-os enquanto universalmente válidos.

> Em sua atividade de constituição de si, como sujeito, e do outro, como objeto, a funcionalidade realiza a matriz geradora de tudo que é: coincide com o processo que engendra "o princípio e o fim de todas as coisas". Em seu vigor ontológico de constituição, a funcionalidade se torna a eternidade da idade moderna [...] Centro de um mundo quase que só feito de sujeitos e objetos, de funções e operações, a armação da técnica se vai tornando o fundamento comum de todos os sistemas e organizações modernos, o tema de todos os humanismos, cristão, ateu ou indiferente, a meta de todas as revoluções, capitalistas, democráticas ou revolucionárias.[511]

Nesse sentido, podemos perguntar: mas, afinal de contas, o que estaria, em última instância, na base desse novo paradigma, isto é, o que, efetivamente, sustentaria o modelo que, embora se apresente como desdobramento

---

511 CARNEIRO LEÃO, 2000: 126.

direto da Grécia clássica, tem na ideia de um funcionamento em si sua originalidade primordial? Trata-se aqui da invenção do *Método* ou da *Representação* (pressuposto da correspondência de sujeito e objeto), estatutos primordiais de um sujeito de conhecimento recém-nascido. Centro vital do modelo que se inaugura, sua instauração trata do elemento que não apenas liga ou articula a relação de sujeito e objeto, mas, sobretudo, legitima o novo projeto, uma vez que, diante das novas circunstâncias, é o *modo* de proceder, na articulação entre teoria matemática e observação da natureza, que garantirá maior ou menor operatividade do saber produzido. O *Método* fundamenta o paradigma que tem no *funcionar* sua constituição originária. Ele constitui a contundente materialização da necessidade de dar encaminhamento à presença de um real caótico e confuso que se vai tornando progressiva e supostamente ausente. Com intuito de se estabelecerem as condições através das quais poder-se-ia vir a conhecer verdadeiramente, a referência ao *Método* tornou-se o modo não apenas de manter o real ausente, mas também de encerrá-lo no radical enquadramento da corretude e da cognoscibilidade (verifuncionalidade). Foucault, na análise do quadro *Las meninas*, de Velásquez, produz um paralelo entre o que seria a invenção do *Método* ou da *Representação,* no início da modernidade, e a tela trabalhada pelo pintor que figura no quadro em questão.[512] Segundo o filósofo, é possível compreender o que foi tal advento a partir da

512 FOUCAULT, 1999: 3-21.

observação do lugar ocupado pela tela que está sendo pintada. Na situação vemos apenas o reverso da tela, a imagem propriamente dita (o que está sendo pintado) aparece refletido num espelho que se encontra atrás do pintor. A referência ao que está sendo pintado não nos é visível senão através do que está refletido no espelho. O que salta aos olhos é justamente o tamanho da *armação* (moldura) que sustenta o quadro e o acontecimento em seu entorno, de onde o autor retira diversos elementos para sua análise. Interessa observar, de todo modo, justamente a relação entre a imensa *armação* que sustenta a tela em execução e a ausência, para nós que olhamos o quadro, da imagem que ali está sendo trabalhada. É precisamente essa a questão que caracteriza o advento do *Métod*o ou da *Representação* no início da modernidade: invento que surge para assinalar a inviabilidade da experiência da verdade oriunda de um real confuso e perturbador que, portanto, deve permanecer ausente. A partir de sua invenção passamos a operar em torno do conhecimento e não mais da verdade: a nova "bússola" diz respeito, então, à natureza e à legislação proveniente da moldura e não mais ao acontecimento a que ela pertence. Aí, mais uma vez, a exuberância da técnica que constitui a própria *armação*, nesse caso, a moldura em torno da qual se materializa o requinte da funcionalidade, paradigma central da modernidade. Sua consolidação na modernidade ocorre, sobretudo, porque por seu intermédio ergue-se um sujeito moderno, representante de um projeto científico concebido como "conjunto de práticas operatórias, tanto na natureza axiomática, como de natureza

operacional, comprometidas com a transformação do real em objetividade e da objetividade em operatividade".[513] É esse, portanto, o período histórico que, de certa forma, começa a fundir um saber-poder cuja narrativa deposita toda sua originalidade em torno de uma orientação instrumental em que a operatividade responde pela legitimidade do novo paradigma de verdade. À razão especular, contemplativa, agrega-se a envergadura da aplicabilidade que passa a ser, progressivamente, o centro de gravidade da produção de conhecimento. Nesse sentido pode-se dizer da centralidade da técnica: a partir de agora gira em torno do manejo e dos rendimentos, isto é, dos usos e efeitos do procedimento, o alcance (otimização) maior ou menor do conhecimento produzido.

> No século XVII, a exigência mecanicista surge e se impõe como uma inteligibilidade de ruptura. Há uma verdadeira mutação epistemológica constituída também por uma real mudança antropológica. O esquema do Cosmos, em função do qual se congregava e se articulava o conjunto do saber, cede seu lugar a um esquema totalmente novo e diferente, ao esquema da *Máquina*, cuja analogia passa a impor-se a todos os espíritos esclarecidos em todos os domínios.[514]

513 CARNEIRO LEÃO, 2000: 99.
514 JAPIASSU, 2007: 129.

A partir do Renascimento, a possibilidade da produção de conhecimento recai, cada vez mais, na avaliação dos *modos* ou *meios* de se conhecer em que as apropriações e utilizações metodológicas, isto é, os usos e atribuições aplicativas, tornam-se o crivo fundamental na obtenção de credibilidade das diversas reflexões do período. Daí, portanto, a consolidação do *Método,* como grande fundamento de um sujeito de conhecimento tornado possível pela viabilidade da questão da *forma*, do *modo* ou *meio* de se conhecer. Aqui, portanto, o segundo movimento em torno da *determinação instrumental* da técnica. Em se tratando daquela que seria a mais importante modalidade da razão no período, a emergência de um *sujeito de conhecimento*, sua realidade apenas se torna possível em decorrência do deslocamento de crenças que migram da descrição oriunda de uma lógica matemática para a aplicabilidade do *Método*. Instaura-se o reino do instrumento, no qual a técnica figura como maior ícone. Nesse caso, o advento do *Método* não apenas responde pela transformação da natureza em objeto, única maneira de acessar o cognoscível, mas, sobretudo por um regime de certeza e eficiência cuja instrumentalidade torna-se o grande signo responsável por assegurar a centralidade histórica de um sujeito que conhece. Com isso, passamos de um dogma ao outro, isto é, do religioso ao científico, questão que tem, no Renascimento, seu ponto inicial.

A questão da natureza

Embora de origem controvertida, o Renascimento pode ser concebido como período situado entre os séculos XVI e XVII, fundamentalmente como aquele que buscou "emancipar a razão das garras da autoridade e por fim ao reino do dogmatismo".[515] Remete à época o início de um novo ciclo. Centrado numa *filosofia natural* em que a natureza seria a forma própria de realização de um homem recém-nascido, remonta ao Renascimento o princípio da transição entre os chamados períodos medieval e moderno, da passagem do *crer para ver* ao *ver para crer,* isto é, da inversão entre as relações de fé e razão. Se, num primeiro momento, através da fé se alcançaria a razão, em seguida, no período que se inicia, tem-se o inverso. As questões sobre a fé estariam submetidas à ordem do conhecimento, isto é, através de uma razão recém-brotada, participaríamos de Deus. Embora concebido como resultado de uma grande *ruptura*, o projeto que buscou não apenas ampliar o *espírito crítico*,[516] mas também fundamentar *saberes* que tomassem

515 JAPIASSU, 2007: 38.

516 JAPIASSU, 2007: 36-37. A questão da ruptura é polêmica. É bastante explícita, entre os chamados historiadores das ciências, a divisão entre aqueles que defendem a ocorrência do desenvolvimento da ciência de modo contínuo e regular, e aqueles que defendem o imperativo da ruptura em que "as modificações progressivas são separadas por fases de mutação brusca, ruptura ou revolução" (JAPIASSU, 2007: 36). Em nosso caso, defendemos o que poderia ser considerado uma posição

como unidade de medida não mais o elemento divino, mas a ordem terrena, proveniente da natureza, não se desenvolve de forma linear. De outra maneira, a "transição de uma sociedade centrada em Deus para outra centrada no comércio, no indivíduo, na indústria e na busca do lucro só se realizou através de modalidades complexas e sutis".[517] A ordem divina, ainda que fosse aos poucos sendo substituída, nunca deixou exatamente de coexistir com as explicações vindouras. No início da modernidade, por exemplo, o método de conhecimento da natureza ainda se encontra

híbrida, conciliatória, ou seja, não parece restar dúvidas de que a modernidade representa uma ruptura, uma mudança paradigmática em relação ao período anterior que, entretanto, não nos parece caracterizar-se como uma transformação estanque e pontualmente identificada, mas que se desdobra através de um espectro amplo de tempo que, no caso do Renascimento, por exemplo, recobre 200 anos. De qualquer forma, há uma mudança que se estende durante todo o período moderno, não permanecendo, portanto, restrita ao Renascimento. Segundo Le Goff, os traços que caracterizam a Idade Média podem ser vistos ainda na era industrial durante todo o século XVIII; daí a defesa de uma posição mesclada acerca do assunto (LE GOFF, 2005). Outra questão importante diz respeito à contextualização social das transformações científicas, também objeto de diversas polêmicas entre aqueles pertencentes à tradição *internalista*, que só compreendem o desenvolvimento científico segundo suas mudanças internas, e *externalistas,* que costumam relacioná-las a seus contextos sócio-históricos. A questão foi explicitada no Capítulo 2, sobretudo, na referência ao conceito de campo de Pierre Bourdieu.

517 JAPIASSU, 2007: 68.

extremamente influenciado pela predominância do elemento religioso. Sob as prescrições da *revelação* se poderia arrancar a verdade fundamental da natureza. A mentalidade que constituiu a filosofia natural renascentista, marco inicial da modernidade, consistia na compreensão do homem como espécie de mediador entre a natureza, *totalidade imanente*, e Deus, *totalidade transcendente*.[518] A tradição entendia que, para além da *lei natural*, existiria também uma *lei divina*, e que ambas poderiam conviver em relação de reciprocidade. Mesmo que tenhamos um diálogo não necessariamente fluido, pelo contrário, especialmente marcado pela firme delimitação de atribuições intelectivas, o período acompanha uma tentativa de responder a questões comuns. É o caso, por exemplo, do ideal escolástico que reconhece o nascimento de outra força, porém, no limite, a mesma deve reporta-se aos poderes de deus. Segundo a corrente, a lei natural seria uma "esfera psíquica, relativamente autônoma, [...] acessível à razão humana e talvez dominada e explorada por ela. Não obstante, a *lex naturalis* [constituiria] o primeiro grau e o ponto de fixação da *lex divina*, a única que está em condições de restaurar o conhecimento primitivo perdido pelo pecado".[519] Desde que mantidas as devidas hierarquias, podia-se então admitir uma não anulação dos presentes campos sociais. Falamos, portanto, de uma razão ainda submetida à revelação, característica que não só permaneceria viva até os dias de hoje, como também seria a base tanto da

518 Ver CASSIRER, 1994.
519 CASSIRER, 1994: 69.

teologia protestante nos séculos XVI e XVII como do próprio período inicial da ciência moderna. Trata-se da ideia de razão como lugar de interseção de homem e divino, ou seja, que entende a razão humana como lugar das "verdades eternas, essas verdades que são comuns ao espírito humano e ao espírito divino".[520] Crença que deposita suas esperanças na descrição da totalidade da existência, sobretudo no rigor do método lógico-dedutivo, que consistia na tomada de universais como ponto de partida (referência) para se obter, através do imperativo da dedução e comprovação (percebidos pela situação de proximidade e distância da *causa primordial – o ser*),[521]a melhor aplicabilidade das representações de mundo. Seguir tal método asseveraria o modo correto de alcançar o conhecimento da verdade essencial. Dado que os gestos da razão permitiriam não só a participação na ordem divina, mas também a elevação ao âmbito do *inteligível*, do *suprassensível puro* e *simples*, aquilo que experimentássemos pela razão seria sempre *em Deus*.[522] A perspectiva será muito influenciada pelo racionalismo francês, que terá em Descartes sua grande orientação. Mesmo deslocando o problema da fundamentação da verdade, que sairia da ordem de Deus, migrando na direção da razão, uma vez que o filósofo pouco reconheceu a participação dos aspectos empíricos em seus grandes sistemas explicativos, de certa forma ele acaba por manter-se num estreito diálogo com os próprios modelos de pensamento

520 CASSIRER, 1994: 32.
521 CASSIRER, 1994: 67.
522 CASSIRER, 1994: 32.

da religião. Ambos concebem a realidade sendo guiada por uma unidade transcendente, dada *a priori*, que tudo governa e direciona. Pode-se dizer que Descartes renova o projeto metafísico ao retirar a questão da verdade de em torno do ser (dos entes), fazendo-a gravitar em torno da Razão, novo regime de *abstrações* sistematizadas. Voltaremos ao tema. De qualquer forma, exemplo emblemático das relações entre fé e razão nesse início do período foram as próprias teorias de Kepler e Galileu que, extremamente marcadas pelo viés religioso, acreditavam encontrar, nas propriedades físicas da natureza, indícios de seu caráter divino. Sendo assim, embora o período comece, de fato, a fazer a descoberta de novas inteligibilidades, baseadas sobretudo na instauração progressiva da razão como modo de explicação de uma existência centrada não apenas num plano sobrenatural, mas na própria realidade material, observa-se ainda que parte de suas formulações encontra-se profundamente ancorada em transcendências que têm na fé seu ponto de expansão.

De todo modo, pequenos deslocamentos podem ser observados, na direção de um progressivo reconhecimento do papel desempenhado pelos elementos empíricos, na configuração de novas adjetivações ao tema da verdade. Embora a consagração do episódio só ocorra na obra de Newton, no século XVIII, suas sementes já aparecem no] século XVI, por exemplo, com Nicolau Copérnico (1473-1543), pai da astronomia moderna. Pela matemática, o pensador vislumbra a teoria heliocêntrica do sistema solar, constatando que o Sol era o centro do universo, não a

Terra, perspectiva que predominava desde Aristóteles. Mais do que retirar a Terra do centro do universo a descoberta dá início ao questionamento de um Deus superior que tudo legisla e governa. A partir de seu legado, o método de conhecimento da natureza, que previa inicialmente dever a razão apenas seguir os princípios gerais estabelecidos pelos dogmas religiosos (universais), sofre um questionamento mais radical. A partir dos avanços da astronomia, da geometria e, em seguida, da física, acredita-se que, em vez da mera subordinação, as descobertas empíricas poderiam produzir também influência na ordem do conhecimento. Abre-se, portanto, o cenário da influência mútua, concomitante, entre os elementos empíricos, únicos, individuais, e os grandes e genéricos princípios do saber. Nesse momento, se inicia o reconhecimento das matrizes empíricas cujas ressonâncias passavam a ecoar na formulação dos grandes conceitos (sistemas) da filosofia renascentista. Nesse caso, os dados provenientes dos registros empíricos, aos poucos, deixam de ser casuais ou ensaísticos em sua autodeterminação, ficando suas materialidades impossibilitadas de permanecer restritas e fundamentalmente dependentes da revelação e prescrição divinas. Há, nesse sentido, o surgimento da inédita dialética em que a natureza começa a ter não apenas sua individualidade reconhecida, mas a fazer dela mesma o ponto de partida dos novos sistemas operativos da razão. Essa, talvez, a grande invenção encontrada na obra de Copérnico. Embora situado num período que concebe o método racional como interseção com o divino, o que se tem aí é o início da descoberta

de que a lei a que estão sujeitos os seres individuais não lhes é prescrita necessariamente por um agente externo, mas, sobretudo, encontra-se constituída em seu próprio interior. Além disso, o reconhecimento da constituição "interna" (própria) desses organismos, também contribui para a compreensão da maneira pela qual eles incidem sobre o funcionamento geral da natureza.

> A natureza é elevada até a esfera do divino, parece ser absorvida por sua infinidade, mas, por outro lado, representa justamente a individualidade, o ser próprio, o ser singular dos objetos. E é igualmente sobre essa potência distintiva que irradia de cada coisa, como de um centro de força particular, que assenta o seu valor inalienável, a "dignidade" que ela reivindica na totalidade do ser. Com o nome de "natureza" entende-se doravante tudo isso ao mesmo tempo: significa, em primeiro lugar, o ordenamento de todas as partes em relação ao uno, da totalidade da atividade e da vida que as engloba a todas; contudo, esse ordenamento deixa agora de ser uma simples subordinação, porquanto a parte não está somente no todo, ela afirma-se igualmente contra esse todo. Constitui algo de especificamente individual e necessário.[523]

523 CASSIRER, 1994: 70.

De todo modo, se entendemos a ciência moderna como intensificação entre o desenvolvimento matemático e a minuciosa observação empírica do mundo, é Galileu Galilei (1564-1642) quem inaugura a atividade científica como aquela responsável por descobrir e fixar as leis fundamentais da natureza. "Apesar da existência de muitos predecessores e de suas inegáveis descobertas, somos obrigados a reconhecer: a ciência só nasce mesmo para valer com a Revolução de Galileu".[524] A partir de sua reflexão é que se começa a ter consistentes registros daquilo que poderia ser considerado a *essência da ciência moderna*: a adequada "combinação da racionalidade e do empirismo".[525] Seu objetivo fora produzir "um método capaz de conduzir a um domínio geral do conjunto da natureza",[526] a partir da articulação recíproca da observação da natureza e sua correspondência junto às propriedades matemáticas. Mais do que qualquer coisa, a busca das explicações fundamentais passa a ser feita nos próprios fenômenos físicos e não somente no método lógico e dedutivo, considerado arbitrário, e que, em boa medida, mantinha, de modo promíscuo, a premissa do fundamento na existência do divino. Sendo assim, torna-se necessário dedicar-se à observação do sensível, atentar para o funcionamento dos aspectos empíricos da natureza. Não que as "hipóteses" matemáticas tenham perdido sua força, pelo contrário – só a partir delas se poderiam decifrar os estímulos

524 JAPIASSU, 2007: 73.
525 Idem.
526 JAPIASSU, 2007: 72.

provenientes da natureza. Na realidade, entendia-se que as respostas acerca de uma verdade proveniente da natureza só se tornaria possível em função da matemática. Estaria inscrito na natureza o código matemático, isto é, a *essência* da natureza era de cunho matemático (retomada platônica).[527] Percorrer o discurso matemático seria sinônimo de descobrir as leis de funcionamento da natureza. A matemática, nesse caso, seria uma via de acesso direto à realidade da natureza. Mais do que uma compreensão correta e segura dos fenômenos físicos, seria o fundamento do novo paradigma que, em detrimento da revelação, propõe uma "verdade própria e original, uma verdade física independente [que não] é dada pela palavra de Deus mas em sua obra".[528] Para justificar (e acessar) a nova condição da verdade era preciso demonstração. Essa, por sua vez, alcançar-se-ia através do domínio do código matemático. Daí a centralidade da posse do novo saber (forma específica de tradução do mundo não acessível a qualquer um); além de situar-se como alternativa à revelação divina, sua conquista permitiria o encontro dessa outra qualidade da verdade, emanada agora do mundo físico.

> Graças às matemáticas, [a verdade física] apresenta-se sob uma acabada, numa tessitura sem lacunas e perfeitamente transparente. A revelação jamais poderá, somente pela *palavra*, atingir esse grau

527 JAPIASSU, 2007: 98.
528 CASSIRER, 1994: 72.

> de limpidez, de translucidez, de univocidade, porquanto a palavra, como tal, mantém-se cambiante e ambígua, permitindo uma variedade de interpretações. A sua compreensão e a sua interpretação são obra humana, portanto, necessariamente fragmentária, ao passo que na natureza estende-se sob nossos olhos o plano geral segundo o qual o universo é construído, em sua unidade indivisível e inviolável, aguardando apenas o espírito humano para o reconhecer e o exprimir.[529]

A matemática, portanto, teria sido a primeira grande tentativa da ciência moderna de penetrar as dimensões mais profundas da natureza e buscar um fundamento último que se pudesse contrapor à ordem divina. Galileu empreende a inversão que já havia sido iniciada em Copérnico e seria consolidada em Newton, no sentido de alçar os aspectos sensíveis à condição de pressuposto do novo padrão científico. Nesse caso, as estruturas matemáticas adquirem uma condição interna à natureza, ou seja, além de estruturar hipóteses lógicas dadas *a priori* (método da dedução), estariam também na base da organização (constituição) da natureza, cabendo aos cientistas, captar suas "mensagens" na imanência do mundo sensível ("nova física matemática").[530] De qualquer forma, o

529 JAPIASSU, 2007: 106.
530 JAPIASSU, 2007: 103.

modelo que se inaugura não se realiza de outra maneira, senão fazendo encontrar a legitimidade de seus avanços junto ao rigor e à suposta solidez do *Método*. Dado o estatuto científico do projeto que acabara de surgir, seus avanços e descobertas não poderiam progredir caso não encontrassem o "lugar" de conformação prática a qual envolveria tanto o trabalho empírico quanto as fórmulas matemáticas. Nessa linha, pensamos não forçar muito ao destacar duas contribuições decisivas a sua concretização. A primeira, em torno do *Discurso do método* (1637), de Descartes, representando o racionalismo francês. E, a segunda, a descoberta da lei da gravitação universal (1687), de Newton, ícone não apenas do empirismo inglês, mas do projeto em torno da constituição do "supremo tribunal da Razão",[531] que tem, em Kant, sua grande materialização.

Do método: ontologia da funcionalidade

O *Método* lógico-dedutivo, consolidado por Descartes a partir do século XVII, constituiu um dos principais estandartes do racionalismo moderno. Na verdade, através de *Meditações metafísicas* e do *Discurso do método* tem-se o marco responsável por legitimar o novo invento. As duas obras são consideradas verdadeiras proclamações a anunciar a chegada de um *sujeito* de conhecimento. A enfática defesa de uma *reta Razão* colocaria definitivamente o binômio

531 Idem.

sujeito-objeto na cena do pensamento da época. Partindo da evidência do gênio maligno, isto é, de que o mundo é uma coleção de sensíveis, responsáveis por produzir sucessivos enganos (*dúvida metódica*), é preciso procurar aquilo que é efetivamente indubitável. O homem deve chegar às certezas indivisíveis para que então possa discernir entre o correto e o errado, afastando-se de qualquer obscurantismo, marca do regime que então chegava ao fim. A preocupação ganha notoriedade na consagração do *Cogito*, *penso logo existo*, em que autor estabelece o princípio de que tudo que não tenha *evidência* absoluta é considerado falso. Nesse caso, é preciso encontrar o princípio autoevidente, claro e indistinto. Para tal, é necessário suspender o assentimento, e isso é uma questão da vontade. A suspensão seria um ato prático que implicaria, em última instância, a separação entre o sujeito que predica e o próprio juízo que, ajustado à Razão, deveria ser um ato da *vontade* de *bem julgar*: "quanto às opiniões que até então eu aceitara, o melhor que podia fazer era suprimi-las de uma vez por todas, a fim de substituí-las depois, ou por outras melhores, ou então pelas mesmas, quando eu as tivesse ajustado ao nível da razão".[532] Para o filósofo era preciso duvidar dos juízos e não das ideias, posto que as coisas pensadas

532 DESCARTES, 2009: 26. Para o autor, "o juízo depende da vontade; nossos preconceitos são, pois, hábitos inveterados de julgar mal, adquiridos pela vontade; para nos libertar de nossos preconceitos, não bastaria conhecer as regras do método, nem mesmo saber aplicá-las: é necessário ainda uma firme resolução da vontade, que luta contra esses hábitos e se obriga a *bem julgar*" (33).

poderiam ser falsas, mas o pensar não. Significa dizer que, mesmo as coisas existentes sendo falsas, o sujeito não o era, isto é, a dúvida tem sujeito, e isso é uma determinação absoluta. Se eu duvido, logo eu penso e, se eu penso, não posso duvidar de que existo. Para além das multiplicidades aparentes, o questionamento sobre todo o existente – a abstração da *Dúvida Metódica* – levaria finalmente a uma certeza absoluta: a de uma "Razão humana [...] inata, *a priori*, imutável e igual em todos os homens".[533] A partir desse momento aquilo que o homem apreenderia, isto é, que lhe chegaria como presença, não adviria necessariamente do mundo, mas de seu próprio pensamento.

> E assim também pensei que, por todos nós termos sido crianças antes de sermos homens, e por termos precisado ser governados muito tempo por nossos apetites e por nossos preceptores, frequentemente contrários, uns aos outros, talvez nem sempre nos aconselhassem o melhor, é quase impossível que nossos juízos sejam tão puros e tão sólidos como teriam sido se tivéssemos tido inteiro uso de nossa razão desde a hora de nosso nascimento, e se tivéssemos sido conduzidos sempre por ela.[534]

533 JAPIASSU, 2007: 103.
534 DESCARTES, 2009: 24-25.

A proposta de Descartes promove a ascensão da Razão, cuja virilidade inaugura a radical *secularização* da filosofia moderna. Mais do que qualquer outra coisa, ela determinaria a equivalência de subjetividade ou do inteligível à faculdade racional, sendo esse o atributo identitário de um sujeito de conhecimento que acabara de surgir. Apesar de toda diversidade, que deveríamos evitar pois nos levaria à suscetibilidade do engano, os homens estariam reunidos na única e redentora unidade da Razão. "Legítimo herdeiro do Renascimento, época na qual o homem toma consciência da autonomia de seu pensamento relativamente aos sistemas religioso e político",[535] o filósofo centra sua reflexão na existência dessa Razão como faculdade originária, comum a todos os homens, que se torna efetivamente a possibilidade de determinar a verdade das coisas do mundo. A questão que se coloca, portanto, trataria de nossa capacidade de fazer um bom uso daquela que seria nossa principal natureza, o atributo racional, assim como de nossa desenvoltura quanto a sua comunicabilidade, ou seja, de nossa habilidade em partilhar e desenvolver a originalidade do que nos é comum. Daí, a centralidade do *Método*: "pois não basta ter o espírito bom, mas o principal é aplicá-lo bem".[536] Trata-se do próprio modo de empreender o ideal de um sujeito que não apenas domina como, finalmente, possuiria a natureza. Partindo das ideias fáceis e simples, se seguíssemos acompanhando os quatro

535 JAPIASSU, 2007: 100.
536 DESCARTES, 2009: 5.

princípios (*Evidência, Análise, Síntese* e *Enumeração*) alcançaríamos não apenas as noções *claras* e *distintas*, mas também a verdade segundo sua condição racional: "em vez desse grande número de preceitos de que a lógica é composta, acreditei que me bastariam os quatro seguintes, contanto que tomasse firme e constante resolução de não deixar uma única vez de observá-los".[537] A primeira das quatro prescrições, da *Evidência*, aponta para a necessidade de nos aperceber daquilo que se apresenta de modo claro e indistinto. Segundo Descartes, com intuito de compreender tal presença não podemos agir com ímpetos irrefletidos, senão realizar o esforço do encontro da *evidência*. Essa não permitiria que nos enganássemos. De acordo com o autor, não se pode "aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal, ou seja, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e não incluir em [nossos] juízos nada além daquilo que se apresentasse tão clara e distintamente a [nosso] espírito, que não *tivéssemos* nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida".[538] Era preciso, pois, seguir a *intuição* a qual, no entanto, não adviria dos sentidos senão da agudeza mais profunda em torno do conceito de *mente pura*: espécie de "visão imediata do espírito de uma verdade impondo-se absolutamente"[539] que, portanto, não engana, isto é, que nos é apresentado mais certo do que a própria *dedução*. Para Descartes todos os conceitos não duvidosos pertenceriam à *mente pura*. Como

537 DESCARTES, 2009: 33.
538 Idem.
539 JAPIASSU, 2007: 102.

se chega a ela? Através de um voltar-se sobre si mesmo, movimento que nos possibilita chegar à intuição, à evidência e, com isso, encontrar os conceitos indubitáveis. O procedimento seria a base da determinação de um corte incontestável que torna possível o duvidar de todo o existente. Encontra-se nessa primeira regra um dos princípios iniciais norteadores da *dúvida metódica*. Na segunda regra, da *Análise*, a intenção é superar as dificuldades de exercer as evidências. Para tanto, torna-se necessária a maior divisão possível do problema em partes, analisando-as e definindo-as isoladamente, isto é, "dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas fosse possível e necessário para melhor resolvê-las".[540] Todavia, ainda assim, não seríamos capazes de obter um conhecimento completo, isto é, do todo. Precisamos da *Síntese*, que vem a ser a terceira regra. O propósito aqui é proceder passo a passo, do mais simples ao mais complexo, segundo uma ordem que vai da unidade, do um a um, ao infinito. Nas palavras de Descartes: "conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos; e supondo certa ordem mesmo entre aqueles que não precederam naturalmente uns aos outros".[541] A *Síntese*, portanto, supõe um saber ordenado, ordenação segundo uma simplicidade progressiva em que o simples (claro e

540 DESCARTES, 2009: 34.
541 DESCARTES, 2009: 34-35.

distinto) é o absoluto e supõe a dedução imediata das coisas. Evidentemente, na regra em questão, o princípio da ordem torna-se fundamental. É ele o próprio mecanismo da dedução, da intuição e da evidência. Não se trata aqui da verdade da hipótese, mas da ordenação do que se deseja conhecer. Finalmente, na quarta regra, da *Enumeração*, como desdobramento da anterior, a questão que se coloca é ratificar a ordenação. De que modo? Obtendo a certeza da série, isto é, fazendo-se a enumeração mais completa possível, ou seja, "fazer em tudo enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que [nós] *tivéssemos* a certeza de nada omitir".[542] Nesse sentido, revisões gerais são imprescindíveis para que não se exclua nenhuma das partes do problema, o que nos certifica de que a ordenação não vai ser quebrada, e, com isso, garantimos a análise. Caso asseguremos a série, entenda-se, a manutenção de um ordenamento completo, o problema torna-se evidente, e, portanto, não precisamos duvidar. As regras da análise, da decomposição, da enumeração e da *ordem* dos problemas constituiriam a espinha dorsal de *Discurso do método* e das *Meditações metafísicas,* grandes representantes de uma Razão soberana, "único fundamento de todo conhecimento possível".[543]

A partir da inteligibilidade matemática, Descartes constrói um modelo lógico de universalidade em que procura balizar princípios dedutivos e *mecânicos* ("os fenômenos da natureza são explicáveis por causas motrizes")[544] sob o prisma da *ciência una*: "ordem de engendramento orgânico a partir de *princípios* e testemunha de uma raiz metafísica".[545] Para ele, a ideia de ciência corresponderia a algo próximo da um conhecimento exato, isto é, um sistema baseado na *ordem*, no conjunto de suposições válidas segundo parâmetros da dedução, assim como da descrição determinada do mundo, tornada possível graças à chegada de uma Razão unívoca e perene na mente de todos os homens. Nesse sentido, diz ele, adotar a doutrina do *Método* lógico-dedutivo tornara-se o principal modo não apenas de trilhar o caminho da clareza e da lucidez ou de guerrear num mundo impregnado de incerteza e ceticismo, mas, sobretudo, de tornar possível o alcance da verdade. O filósofo empreendeu forte crítica contra aqueles que aderiam à *dúvida cética* (a dúvida pela dúvida e a impossibilidade da certeza da verdade) que, segundo ele, além de permanecer no registro da destruição – se tudo é incerto, nada é confiável, e, portanto, tudo é possível –, nunca chegariam ao conhecimento verdadeiro.[546] Apesar de encontrar forte resistência no período (cabe lembrar que o filósofo é contemporâneo das diversas perseguições religiosas em que a produção teórica é constantemente reavaliada ainda e

542 DESCARTES, 2009: 35.
543 JAPIASSU, 2007: 102.

544 JAPIASSU, 2007: 99. Segundo Japiassu, Descartes pode ser considerado o filósofo dos *animais-máquinas.* "Em sua teoria fundamental: a vida animal se reduz a um mecanismo análogo ao das máquinas feitas pelo homem, como os autômatos. Donde os animais são desprovidos de alma no sentido de espírito ou pensamento".
545 JAPIASSU, 2007: 111.
546 JAPIASSU, 2007: 106.

sobretudo pelos direcionamentos da ordem eclesiástica), a obra de Descartes pode ser considerada o ponto de inflexão naquilo que diz respeito ao encontro de uma resposta alternativa ao desamparo do homem frente ao esgotamento do substrato religioso. Mesmo que ele atualize o projeto metafísico eclesiástico em torno da própria Razão, afirma Japiassu, é imprescindível contextualizar sua reflexão a seu entorno sócio-histórico. Nesse caso, afirma ele, falamos de uma Europa do século XVI e XVII tomada pelo sentimento de *incerteza*, *confusão*, "verdadeira paixão pela descoberta, [...] pelo novo e o antigo".[547] O período, de explícita ebulição e instabilidade, de certa forma, justificaria a formulação de Descartes em torno do *Método* que define como *guia dos perdidos*.

> O homem entregue a si mesmo não é mais este ser perdido que só a graça divina pode salvar. Desviado pelos sentidos e pelas fantasias da imaginação, deverá recusar a autoridade dos Antigos e encontrar seu caminho com suas próprias forças, vale dizer, dominar o discurso e atingir a verdade nas ciências graças a este verdadeiro "guia dos perdidos" dos novos tempos que é o *método*.[548]

547 Idem.
548 JAPIASSU, 2007: 104.

A radicalidade então em torno da questão do *Método* remete à constituição do poderoso fundamento que tornou possível não apenas a afirmação de um sujeito de conhecimento, mas, efetivamente, a concretização de um enérgico questionamento da ordem religiosa. Como grande desdobramento teríamos a emergência de outra estrutura narrativa acerca da verdade, não mais centrada sobre um Deus, mas uma Razão (sistema) transcendente: "conjunto estruturado constituindo um todo lógico organizado cujos elementos são interdependentes ou obedecem a uma lei única".[549] De qualquer forma, se o aparecimento da ciência moderna, como afirma Japiassu, encontra-se incondicionalmente atrelado ao exercício da *coerência lógica* e à *verificação experimental*, não seria exatamente Descartes seu precursor inicial, mas Isaac Newton. Por não ter dado tanta importância à função da experimentação em sua formulação principal, isto é, circunscrevendo-a às elucidações segundo o princípio da dedução, não poderia ser creditada a Descartes a paternidade do novo invento, mas a Newton, que realiza essa façanha, no século seguinte, através da lei da gravitação universal. As concepções em torno de uma realidade da natureza, de fato, não seriam as mesmas ao longo de todo o período moderno. Aquela, por exemplo, que caracterizou o Renascimento já não seria a que, no século XVIII, teria em Newton o grande nome. De todo modo, embora apresentem particularidades, elas fazem parte do progressivo delineamento da mesma matriz. A

549 JAPIASSU, 2007: 110-111.

partir de influências mútuas, acúmulos e fluxos recíprocos, a sucessão de entendimentos acerca da natureza aponta para o aprimoramento do grande projeto do período, que girava efetivamente em torno da elaboração de um sujeito de conhecimento como principal modalidade de uma Razão que a tudo e a todos envolveria. A esta questão nos dedicamos em seguida.

Da centralidade da experiência

A contribuição mais importante realizada no século seguinte trataria da construção de *reciprocidade* entre os princípios lógicos e dedutivos e a inclusão da experimentação na formulação de qualquer tipo de juízo sobre a natureza. O novo procedimento constitui a passagem do *naturalismo* Renascentista (Filosofia Natural) à *matemática física* newtoniana. Se os sistemas de pensamento do século XVII, em vez de produzirem modelos explicativos a partir das experiências empíricas, os alçavam à condição de conceitos, transformando-os em verdadeiras doutrinas, agora, a grande mudança, operada no século XVIII, trataria de edificar a síntese (integração) entre experiência sensível e a uniformidade lógico-matemática. A ordem ou a legalidade da natureza não seriam vistas como sistemas fechados, mas, ao contrário, deveriam ser desvendadas pelos mesmos princípios outrora concebidos apenas de modo *a priori*. Segundo Cassirer, esse teria sido o mérito de Newton, no século XVIII, ao consolidar a razão como real método (força) de *mediação* das experiências empíricas e teóricas,

escapando assim da perspectiva lógico-dedutiva, circunscrita a hipóteses consideradas meramente arbitrárias.[550]

De fato, Galileu e Kepler já haviam alcançado semelhante conquista ao conceber e demonstrar, por meio da lei dos corpos e da trajetória dos planetas, que a matemática, enquanto saber teórico, poderia enfim acolher e representar um fenômeno físico ("o universo como tal era acessível aos conceitos rigorosos do conhecimento matemático").[551] Os cientistas, entretanto, pensaram tais fenômenos como eventos avulsos, ou seja, permanecia a ausência de uma explicação de como aquelas leis (das partes específicas) poderiam tornar suas premissas válidas para o resto do universo (todo), isto é, de que maneira aqueles fenômenos poderiam corresponder a leis universais. De qualquer forma, já se instaura, em Kepler e Galileu, no século XVIII, a ideia de que a observação sensível deveria combinar-se na medida exata com as *hipóteses* matemáticas e, desde que tal combinação servisse como lei universal, poder-se-ia criar uma *teoria* da natureza. Por isso, a importância de Newton. Através da *teoria* da gravitação, ele consegue não só demonstrar a *lei do cosmo*, tornando possível revelar e estabelecer leis da natureza (correspondência do fenômeno físico às fórmulas matemáticas), como também torná-la universalmente válida. O pensador teria sido o "primeiro a traçar o percurso que conduz das hipóteses arbitrárias e fantasiosas à clareza do conceito, das trevas à

550 CASSIRER, 1994: 26.
551 CASSIRER, 1994: 73.

luz".[552] Trata-se da passagem do método *dedutivo* e *lógico* de Descartes, para o método da *análise*.[553]Mas o que significaria exatamente essa passagem?

Diferente de operar exclusivamente a partir da dedução, definindo preceitos e regras universais com o objetivo de perfazer uma progressão linear cuja validade dar-se-ia pelo grau lógico de proximidade e distância de sua *causa primeira*, Newton inverte a proposição racionalista francesa e aponta para a impossibilidade de tomar como ponto de partida a *hipótese* como "dado arbitrariamente admitido".[554] Para ele, por serem derivadas de nossas imaginações, as hipóteses carregam níveis elevados de arbitrariedade, permanecendo, em geral, circunscritas aos exercícios meramente lógico-dedutivos, o que as tornaria, então, não apenas análogas entre si, mas, sobretudo, indiferentes aos fatos da realidade. Sendo assim, a única premissa que não daria margem ao engano seria a da *experiência* e da *observação*, jamais a da *abstração* ou da *definição física* especulativa.[555] Entretanto, a questão é entender o que ele concebia por *realidade empírica*. Isso porque não pertenceria à materialidade em si dos fenômenos a definição de empiria, mas à *forma* que os constitui e liga uns aos outros, a qual seria formada, composta e organizada pela matemática. O empirismo newtoniano não apenas reconhece como reivindica o papel específico

552 CASSIRER, 1994: 74.
553 CASSIRER, 1994: 35.
554 CASSIRER, 1994: 25.
555 Idem.

desempenhado pelos aspectos sensíveis na formação do conhecimento. Para tal, assinala a necessidade da compreensão de uma revelação que não pertence ao sobrenatural, mas aos processos imanentes do próprio mundo físico. Por isso, inclusive, advoga a favor do reconhecimento da autonomia da natureza considerada outra instância separada do sujeito. No entanto, não apenas este último estaria em sintonia com aquela, como haveria entre eles uma *unidade* cada vez mais inquebrantável representada pela matemática. Portanto, doravante, o problema remeteria à fundamentação de um novo saber centrado nessa inédita forma de mediação. Os atributos daí advindos seriam aqueles que subsidiariam uma racionalidade moderna. Na realidade, ao deslocar o foco do trabalho para a chamada observação empírica da natureza, Newton prova ser possível que se estabeleçam leis intrínsecas e universais. Com isso, planta os alicerces da produção intelectual que se autodenominaria ciência experimental. Especialmente com a demonstração da lei da gravidade, ele inaugura a crença radical num tipo de conhecimento equivalente ao *poder criador da natureza*.[556] Embora claramente influenciado por Descartes, o método da análise newtoniana se constituíra, portanto, num outro desdobramento da proposta francesa posto que estabeleceria o pressuposto da indissolúvel correspondência entre natureza e espírito. Aqui nasce uma forma específica, porém hegemônica, de *representação*, que implicou a construção de uma *medida* que fundamentasse o signo da

556 CASSIRER, 1994: 73.

verdade como referência, ou seja, da verdade como correta adequação entre nome e coisa.

> O que doravante se impõe com todo o rigor é o estabelecimento da lei da ação que define a natureza da coisa, não por uma espécie de adivinhação mas por um conhecimento claro e distinto, não pela penetração de uma corrente de simpatia mas exprimindo-a através de ideias claras. Tanto o sentimento quanto a intuição sensível e a imaginação não se encontram à altura dessa exigência, à qual só se pode responder procurando fora dos caminhos comumente trilhados relações novas entre o individual e o todo, entre a "aparência" e a "ideia". A observação sensível deve combinar-se com a medida exata para engendrar a nova forma da *teoria* da natureza.[557]

A partir de Newton acredita-se ter-se encontrado o chão da ciência moderna, sustentado rigorosamente sobre a correlação entre fórmula matemática e observação da natureza. Embora o ponto de partida remetesse fundamentalmente à contribuição de caráter empírico, o grande mérito de sua obra girava em torno da razão como instância do encontro de natureza e linguagem (matemática). Para perceber e distinguir as leis naturais seria preciso

557 CASSIRER, 1994: 71.

evitar qualquer tipo de transferência de nossas inquietações particulares (subjetividades), contemplando seu próprio movimento empírico, desvendando-as "pela observação, experimentação, medida e cálculo".[558] Para tal, como dito, deveriam ser esferas concebidas como autônomas, mas que deveriam sempre, para ter sua legitimidade reconhecida, estar correlacionadas. Diferente de um código hermético, a partir desse momento, já não se tratava da razão apenas na perspectiva escolástica ou cartesiana (essencialmente matemática), mas daquela baseada na *lógica dos fatos,* capaz então de estabelecer a genuína mediação entre *sujeito* e *objeto*, *verdade* e *realidade*.[559] O desafio que se coloca, portanto, aponta para esse tipo de mediação baseado na medida, ou seja, que tipo ou como seria a mediação da medição? Como dar conta de construir tal reciprocidade? Afinal, como manter separados, porém unificados, espírito e natureza? Como integrar tais instâncias produzindo o que, segundo Newton, remete ao fundamento último de toda ciência? Cabe destacar que o enigma não se resumia à observação. Tratava-se também do estabelecimento de "*elementos de medição* que não [deveriam] basear-se somente nos dados sensíveis, [mas] recorrer igualmente a essas funções universais de comparação e de contagem, de associação e de distinção, que constituem a essência do intelecto".[560] Uma vez que a perspectiva newtoniana não admitia hipóteses *apriorísticas*, o centro das preocupações passa a ser a capacidade de

558 CASSIRER, 1994: 75.
559 CASSIRER, 1994: 27.
560 CASSIRER, 1994: 75.

pro-duzir conformidade entre experiência sensível e categoria matemática. Nesse sentido predomina na via empírica a ideia de razão como *ação*, um *fazer*[561] que remonta efetivamente à capacidade de engendrar adequação entre sujeito e objeto. Aqui, portanto, novamente a crença inabalável da ciência experimental no *Método*. Em torno de sua envergadura permaneceria a condição de materializar a necessária *unidade* entre a *parte* e o *todo*, condição, doravante, intransponível de toda ciência moderna. Nossa proposição, portanto, é que esse seria o segundo momento da *determinação instrumental* da técnica que, na modernidade, ganha ares de consolidação. Isso porque, via *funcionalidade*, Razão e método (instrumento) tornam-se unívocos. À dimensão contemplativa do logos, fundada pelos gregos, agrega-se sua dimensão operativa, isto é, *funcional* em que ele migra para a qualidade de um pro-duzir cuja valoração se encontra atrelada à capacidade de realizar maior ou menor correspondência entre natureza e linguagem. Por isso, o significado da Razão (intelecto) diz respeito prioritariamente à ideia de *função*, ou seja, ao instrumento ou ao método caberá fundamentalmente o desafio de vincular homem e natureza. Todavia, como sinônimo da produção de reciprocidade entre *parte* e *todo* está o *funcionamento* da razão. É preciso que ela *funcione* para que a experiência sensível encontre correspondência nas propriedades matemáticas. Apesar de não admitir determinações apriorísticas, tal funcionamento não deixa de estar orientado e chancelado

561 CASSIRER, 1994: 33.

por preceitos matemáticos. A diferença é que não de trata tanto de responder a uma *causa primeira*, senão de realizar a adequada articulação entre *sujeito* e *objeto*. Daí o crivo do Método. A maior ou menor capacidade de empreender tal correspondência (adequação) dependerá cada vez mais do método utilizado, de onde emerge a condição ontológica instrumental da Razão moderna. No limite é um uso *correto* do instrumento (da razão, dos predicados lógicos ou mesmo do método) que poderá acionar e/ou desativar o vínculo entre natureza e espírito.

> É à sua *função* que cumpre recorrer. E essa função essencial consiste no poder ligar e desligar. A razão desliga o espírito de todos os fatos simples, de todos os dados simples, de todas as crenças baseadas no testemunho da revelação, da tradição, da autoridade; só descansa depois que desmontou peça por peça, até seus últimos elementos e seus últimos motivos, a crença e a "verdade pré-fabricada" [...]. É mediante esse duplo *movimento* intelectual que a ideia de razão se concretiza plenamente: não como a ideia de um ser mas como de um *fazer*.[562]

A concepção de Razão, portanto, será efetivamente determinada por um tipo de mediação cujo grande valor trata de sua aptidão à *funcionalidade,* isto é, de produzir

562 CASSIRER, 1994: 32-33.

reciprocidade, segundo um conjunto de valores matemáticos, entre o particular e o universal. Tal vinculação, no entanto, só seria possível numa mesma escala de valores. Foi preciso, pois, criar um sistema de quantificação que servisse de parâmetro de investigação para as análises científicas. Com isso consolida-se o que Sodré denomina vocação ocidental da medição, do *metron* e da quantificação científica, na qual o cálculo deixa de ter uma significação exclusivamente matemática e se estende como ordem de grandeza a todos os campos sociais.[563] A passagem da medição matemática à condição de conceito ajuda a responder ao problema da adequação entre sujeito e objeto, espírito e natureza. Trata-se do estabelecimento de princípios de aferição do valor de verdade dos empreendimentos científicos. Daí, mais uma vez, o rigor em torno do *Método*. Nesse caso, sua compreensão deve ser balizada pelo *cálculo*: ponto de encontro, centro de expansão, princípio último, absoluto e aplicável a todas as multiplicidades orgânicas. Em Newton, o *Método* desempenha papel fundamental: seu advento constitui-se o princípio fundador das ciências naturais do século XVIII porque apresenta a Razão com a inédita vestimenta de mediação funcionalista entre o homem os fenômenos sensíveis, possibilitando então, o surgimento de novos domínios na ordem do conhecimento. Não falamos propriamente apenas do atributo dedutivo, muito menos de uma natureza que fala por si só, mas, sobretudo, da exigência de um *absoluto*, responsável

563 SODRÉ, 2006.

por assegurar a eficácia da reciprocidade entre os conceitos matemáticos e a observação empírica da natureza, garantindo, assim, a organização interna do conhecimento moderno. "Com efeito, desde a Renascença que se assiste à progressiva ascensão de uma nova forma de lógica que em lugar de se contentar em classificar e ordenar o saber adquirido, que ser um instrumento do saber. Racionalistas e empiristas concordam com a necessidade dessa nova lógica e rivalizam para implementá-la".[564]

Tal descoberta daria ao homem, enfim, a possibilidade de dominar e dirigir supostamente a natureza, expandindo-se num caminho seguro e inteligível. Para tanto, porém, deveríamos abdicar de nossos sentimentos, afetos e intuições que, por sua vez, seriam estímulos de ordem passageira e enganosa. Seria preciso, pois, observar atentamente os fenômenos sensíveis e remetê-los imediatamente à instância da razão, que asseguraria o método correto de conhecê-los. Não se trata apenas de contemplar a estrutura do universo e, sim, submetê-la ao pensamento matemático e ao método analítico, conjugação que se torna a única forma para penetrar essa existência. Newton e Leibniz, através do *cálculo dos fluxos* e do *cálculo infinitesimal*, criariam um método universal que demonstraria, pela primeira vez, a *inteligibilidade da natureza*.[565] O ponto de partida para o conhecimento da natureza, bem como de seu destino, no entanto, não seria determinado pela natureza dos instrumentos, mas

564 CASSIRER, 1994: 338.
565 CASSIRER, 1994: 30.

fundamentalmente pela *forma*, *modos* e *forças* específicos com que seriam operados (guiados) pela funcionalidade da razão. Além da corriqueira desconfiança atribuída aos afetos e aos aspectos sensuais da ordem terrena, semelhança com o pensamento platônico-aristotélico, o conhecimento em questão acredita que poderá não apenas *dominar*, mas *explorar* a natureza (agora na condição de objeto) de acordo com seus interesses e conveniências. A ontologia *funcional* do intento moderno acaba por desdobrar, sob outros moldes, a cisão de "essência contra aparência, permanente contra o mutável, verdadeiro contra o falso, racional contra o animal",[566] perpetuando no tempo a opção grega pelo inteligível em detrimento do sensível. Nesse momento, a separação é justificada pela ideia de uma *razão* matemática, novo elã entre natureza e entendimento.

Após o Renascimento a ciência experimental passa a considerar que as coisas na natureza não seriam determinadas a partir do exterior, mas decorreriam de sua própria essência, a qual estaria desde a origem nelas implantada. Ao conceber o *princípio de imanência* na própria ordem física, a abordagem de Newton realiza um esforço extremamente significativo no sentido de empreender outra adjetivação da razão. Entretanto, ao lhe conceber o *status* de uma *função* essencial, seu *realismo matemático*[567] acaba por refundar a matriz metafísica em que a razão natural permanece na condição abstrata de uma entidade suprassensível que a

566 CARNEIRO LEÃO, 2002: 79.
567 JAPIASSU, 2007: 98.

todos comanda e governa. Nesse sentido, mantém a tradição que tem raiz na passagem da Grécia antiga ao período clássico. O aspecto decisivo, aqui, diz respeito ao aparecimento daquele que, junto com o princípio da *causalidade* grega, seria o segundo grande pilar do modelo preponderante de conhecer ocidental: o axioma da *necessidade*. Origem do que seria, em nossa atualidade, o regime da eficiência que caracteriza a atividade científica, o paradigma da *necessidade* é o mesmo que inaugura o conjunto de preocupações cujos interesses já não repousam apenas nas *causas*, mas, também, na medição da intensificação dos *efeitos* derivados de suas últimas ferramentas tecno-lógicas. O projeto é aquele que impulsiona, no período moderno, o programa mecanicista que entende que os elementos naturais precisam ser compreensíveis, no limite, segundo à ideia da *matéria em movimento*.[568] "O mundo se apresenta como uma espécie de sistema mecânico, [...], como uma gigantesca acumulação de partículas agindo umas sobre as outras, da mesma forma que as engrenagens de um mecanismo de relógio".[569] O imperativo da experimentação é o mesmo que faz emergir o princípio de uma razão operativa em que a natureza radicaliza sua condição de objeto, além de manipulável, cada vez mais reproduzível, segundo um conhecimento humano válido preciso e demonstrável. Nesse caso, o intento científico estabelece suas novas diretrizes: "qualquer que seja o fenômeno estudado, trata-se de elucidar certo número de elementos últimos e descobrir as leis que

568 JAPIASSU, 2007: 131.
569 Idem.

presidem às suas interações recíprocas. A Natureza nada mais é que uma máquina complexa na qual a matéria e a energia, cooperando e interagindo de diversos modos, desempenham o papel de constituintes fundamentais e últimos".[570] O projeto, portanto, fundado no século XVIII, por intermédio de Newton e, em seguida, do Iluminismo, estava certo de que pela modalidade operativa da razão, se tornara finalmente possível desvendar quaisquer que fossem as verdades originárias ocultas na natureza.

> Todo o século XVIII está impregnado desta convicção: acredita que na história da humanidade chegou finalmente o momento de arrancar à natureza o segredo tão ciosamente guardado, que findou o tempo de deixá-la na obscuridade ou de se maravilhar com ela como se fosse um mistério insondável, que é preciso agora trazê-la para a luz fulgurante do entendimento e penetrá-la em todos os poderes do espírito.[571]

O projeto de autonomia

O modelo consolidado por Newton não se limita, portanto, às ciências naturais, mas se estenderia às ciências *morais*,[572] sobretudo quando da fundação das ciências

570 Idem.
571 CASSIRER, 1994: 78.
572 O termo é apresentado por Cassirer, (1994: 319).

humanas. Segundo Cassirer, "se se quiser compreender o novo caminho adotado pelas ciências sociais nos séculos XVII e XVIII, [...] é indispensável se relacionar, colocar em estreita conexão esse desenvolvimento com o que a *lógica* registrou durante o mesmo período".[573] Pode-se dizer, então, que a *fórmula newtoniana* seria também a matriz intelectiva responsável por estabelecer o chamado estado de direito, origem das ciências humanas, projeto que tem na crença de uma *autonomia da razão* seu grande fundamento. O paradigma, portanto, iniciado em Copérnico, responsável por colocar o sujeito do conhecimento no centro da cena moderna, é radicalizado em Kant e no projeto iluminista, que intensificam a vestimenta em torno da razão como lugar de um absoluto universalmente válido. O diagrama, circunscrito às ciências naturais, estende-se às humanas, que veem em sua envergadura a possibilidade de criar um espaço público livre de crenças religiosas, sensíveis ou sobrenaturais. A proposta, agora, é a de investigar as condições de possibilidade de uma razão que se conhece no plano da liberdade, da ética, dos valores morais, isto é, na condição de uma possível emancipação humana. Oriundas da física newtoniana, as concepções científicas agora se veem diante da necessidade de fundar uma moralidade que pudesse oferecer as bases de um Estado constitucional e democrático, criado pelos homens e para eles, concebido como suprema forma de organização do agrupamento coletivo. Tratava-se, da mesma forma, de legitimá-lo como

573 CASSIRER, 1994: 337.

instância, por natureza, absoluta. Um poder, de acordo com Norberto Bobbio, concebido segundo a ideia de *soberania,* definido tradicionalmente pelo *potestas superiorem non recognoscens,* isto é, a "supremacia do Estado sobre todos os ordenamentos da vida social, [...] encarnação mais perfeita da soberania entendida como poder que não reconhece ninguém de forma superior".[574] Falamos da fundação de um Estado que funcionasse como poder absoluto e, no entanto, possuísse *limites*, garantindo direitos individuais, vistos como autônomos em relação a ele. Era necessário, pois, fundamentar uma ordem absoluta dando-lhe, ao mesmo tempo, certa relativização, posto que era preciso evitar qualquer Estado déspota ou arbitrário que estivesse acima de qualquer preceito. O problema remetia à formulação de uma moralidade do mundo dos próprios homens, cuja "imanência" (advinda das ciências naturais, em especial da recorrência ao método newtoniano) pudesse subsidiar as teorias políticas que, no Iluminismo, fundam o estado de direito. Resultados da clássica separação entre homem e natureza, engendrada, na modernidade, pela ciência experimental, as teorias responsáveis por fundar o estado de direito incorporam a crença em uma razão unívoca, a qual se torna fundamento de uma moralidade capaz de funcionar como *mediação* entre Estado e sociedade. O método newtoniano, concebendo a razão como força de sistematização capaz de construir a reciprocidade

574 BOBBIO, 2000: 17.

necessária entre natureza e conhecimento, seria, portanto, a grande inspiração das ciências *morais* do período.

> A filosofia do século XVIII está, em todas as suas partes, vinculada ao exemplo privilegiado, ao paradigma metodológico da física newtoniana; mas logo sua aplicação foi generalizada. Não se contenta em compreender a análise como a grande ferramenta intelectual do conhecimento físico-matemático e vê aí o instrumento necessário e indispensável de todo o pensamento em geral. Em meados do século, o triunfo de tal concepção já está assegurado.[575]

As referências iniciais, acerca da presente passagem, remetem ao debate em torno do *direito natural*, origem do estado de direito, impregnado do modelo intelectual fundado pelas ciências naturais do período. Assim como nestas últimas, em que se combateu vigorosamente a legitimidade de um poder absoluto baseado numa ordem divina, também no campo das ciências *morais* realizou-se igual investimento. Nesse caso, o debate tem como marco paradigmático a necessidade de se assegurar o chamado *direito de nascença*,[576] uma retomada da questão da justiça colocada

575 CASSIRER, 1994: 30.

576 CASSIRER, 1994: 316-317. Para Cassirer, a filosofia do Iluminismo, ao remeter-se à questão do *direito de nascença*, "vincula-se à mais antiga herança intelectual" da problemática platônica, que já havia "apresentado a questão fundamental das *relações do direito e da força* [...], questão

em *A República*, de Platão. Mas o que seria exatamente essa garantia? O que se propunha realizar? Tratava-se de empreender a fundação do *direito natural*,[577] centro precursor das ciências morais do período. Nesse caso, o problema fundamental apontava para a criação de uma jurisdição científica que não apenas assegurasse os direitos individuais – que se desejavam concebidos como autônomos em relação ao Estado –, mas também que fosse capaz de limitar as ações de qualquer Estado déspota fundamentado na lei divina. Suas motivações organizavam-se a partir de dois eixos: a afirmação da "originalidade e da autonomia intelectual do direito em relação aos dogmas da teologia"; e a "definição e delimitação da esfera jurídica, atribuindo-lhe alguma especificidade e valor, em face do Estado, protegendo-a, portanto, do absolutismo estatal".[578] A ideia era evitar tanto a perspectiva teocrática, que entende o direito como sendo proveniente da iniciativa divina decididamente *irracional* e, portanto, fechado à razão humana, como o *Estado Leviatã*.[579] Perseguia-se a fundação de uma moralidade fundamentada pelos próprios homens, suficientemente legítima a ponto de ser colocada no lugar de uma verdade essencial, originária dos dogmas religiosos, capaz então de frear os avanços ilimitados das doutrinas

reatada pelo século XVIII, que a adapta à sua própria vida intelectual" estabelecendo "por cima de dois mil anos de história [...] um diálogo direto com o mundo intelectual antigo".

577 CASSIRER, 1994: 321

578 Idem.

579 Idem.

políticas denominadas, segundo Bobbio, num sentido pejorativo, *maquiavélicas.*[580] A defesa do *direito natural* seria marcada, num primeiro momento, pela predominância das concepções centradas numa espécie de *racionalismo matemático*. Fazem parte dessa linha de pensamento autores como Hugo Grotius e Voltaire. Para consolidar a ideia de que os direitos naturais fossem inatos, assim como estariam desde sempre garantidos ao indivíduo, existindo antes mesmo de seu nascimento, foi preciso que se realizasse, no século XVII, uma reapropriação da concepção platônica da "natureza" do justo: para que haja justiça, diz Platão, é preciso que se leve em consideração seu sentido mais *puro* e mais *profundo*, o qual estaria previsto desde sempre na realidade da Ideia, por natureza, dada *a priori* e transcendente ao tempo perecível. A realidade da Ideia no caso da ética seria imutável e atemporal, pois pertenceria ao mundo perfeito dos deuses. A nós homens caberia adotar os meios mais apropriados para chegar o mais perto possível desse plano *suprassensível*. Nesse caso, afirma Platão, apenas o conhecimento verdadeiro pode oferecer-nos reais possibilidades de realizar tamanha pretensão. Assim, em torno do *direito natural,* retoma-se a prerrogativa platônica, sendo, no caso específico do século XVII, a matemática o instrumento capaz de recuperá-la.

Por meio das matemáticas, suprema representação das virtudes humanas, seria possível alcançar um padrão ético extremamente justo e eficaz. Elas colocariam a

580 BOBBIO, 2000: 21.

razão humana como modo de comprovação da ética, confirmando a hipótese de que, através de seus pressupostos lógicos e racionais, seria possível aproximar-se da ética enquanto lei universal, presente no plano das Ideias. Vincular, portanto, o problema do direito ao problema das matemáticas corresponde à operação que se realizou, no século XVII, não só na física, mas também nas ciências morais. Hugo Grotius pode ser identificado como peça fundamental na abertura desse caminho, sendo um dos pensadores humanistas decisivos nessa recuperação que o período faz das doutrinas da Antiguidade, resgatando Aristóteles e Platão, bem como concebendo o problema do direito a partir do vínculo com as matemáticas. "Do mesmo modo que em Platão a doutrina do direito nasce da interação da lógica e da ética, também o problema do direito, no espírito de Grotius, liga-se ao problema das matemáticas".[581]Nessa perspectiva, o direito equipara-se à aritmética. Como já dito, a ideia aponta para a constituição matemática da natureza, a qual carrega consigo as verdades eternas e imutáveis que permaneceriam indiferentes ao mundo material. Mesmo que esse se desabasse, por completo, tais verdades sobreviveriam. Entretanto, a questão que se coloca remetia à necessidade de articular tal perspectiva à tendência generalizada no mesmo período de incluir os elementos empíricos, provenientes da natureza e nela observáveis, nos sistemas explicativos emergentes. É o que se vê, na passagem do século XVII

581 CASSIRER, 1994: 319.

para o XVIII, com a mudança em torno do *direito natural*, em que as explicações "apriorísticas", influência platônica e da escolástica, começam a passar para segundo plano. Na tentativa de ampliar o entendimento do *direito natural*, até esse momento baseado numa lógica que não dependeria da experiência, mas de definições, não de fatos, mas de provas estritamente racionais, introduzem-se agora elementos da ordem denominada empírica.

É esse o segundo momento do *direito natural* em que se apresenta, sobretudo através de Thomas Hobbes, o método newtoniano nas ciências morais. Nesse sentido, reconstitui-se, em torno do *direito natural,* a mesma dualidade encontrada na teoria do conhecimento. Novamente reaparece a crença na razão enquanto unidade capaz de constituir os níveis de correspondência, os elos entre essas instâncias. A função da *análise,* atribuída por Newton à razão, é incorporada às ciências morais. O método proposto por Galileu e consolidado por Newton, de *composição* e *resolução*,[582] capaz de sistematizar a parte pelo todo e este por aquela, transfere-se também às humanas. Seria Hobbes ("doutrina do estado de natureza e do contrato social")[583]o primeiro lógico moderno a vincular essa definição, realizando a transposição direta das ciências naturais para as teorias políticas. Para o filósofo, "a fim de chegar-se uma ciência efetiva do Estado, basta transferir para a política o método de composição e de resolução que

582 CASSIRER, 1994: 40.
583 CASSIRER, 1994: 341.

Galileu empregou em física".[584] A passagem realiza-se em torno do *contrato social*, principal referência sobre a qual têm origem as ciências morais, que resulta da reflexão que concebe o social a partir da divisão em partes componentes, sendo a vontade geral do Estado, representante de um todo, uma união, um *corpo* constituído de unidades que, nesse caso, seriam representadas pelos próprios indivíduos. Para o filósofo, "onde quer que encontremos o homem, na natureza e na história, vêmo-lo comprometido em alguma forma de sociedade e não como indivíduo isolado".[585] Por estar sempre numa relação de associativismo, é preciso pensá-lo numa condição sistêmica – para entender esse sistema, decompô-lo até suas mínimas unidades a fim de, depois, reconstituí-las através de suas relações causais de modo a não apenas entender, mas, sobretudo, determinar seus mecanismos gerais de funcionamento. Segundo ele, "todo pensamento é cálculo, e todo cálculo é adição e subtração".[586] A fim de obtermos êxito na instauração da servidão como prevenção à guerra, e com isso gerir o conjunto *complexo* de múltiplas associações que se tornara a nova configuração societária, deveríamos ajustar os dois métodos de *adição* e *subtração*. Mediante tal pressuposto seria possível submeter os indivíduos ao Estado e com isso aplicar, no social, o método que deu origem às descobertas das leis universais da natureza. Hobbes opera a partir de uma "segregação rigorosa das unidades: toma as vontades

584 CASSIRER, 1994: 339.
585 CASSIRER, 1994: 340.
586 Idem.

individuais e serve-se delas como de uma moeda de conta, como unidades puramente abstratas, sem qualquer *qualidade* particular".[587] Desse modo, responde ao problema do *contrato social* à luz das análises empíricas, replicando a perspectiva sistêmica em que os elementos de uma ordem particular (indivíduos) também influenciam e estão sujeitos às operações do todo (o Estado), remontando assim à dualidade prevista nas teorias da experimentação. Tal como ele, Montesquieu transpõe o método newtoniano para sua reflexão. Entretanto, seu objetivo, segundo Norberto Bobbio, foi trabalhar sobre as teorias da *separação dos poderes* no sentido de impor *limites internos* ao Estado, devendo esse respeitar os direitos individuais a ele preexistentes.[588] Sua investigação sustentava que a melhor forma de limitar o poder do Estado era através de uma operação interna ao próprio Estado, e essa seria essencialmente sua tarefa em *O espírito das leis*, de 1748 (capítulo XI). A doutrina da *separação dos poderes* tinha como objetivo converter o Estado num *equilíbrio estático*.[589] Interferir na inconstância que conduziria suas formas e características, assim como estabelecer ligações capazes de relacionar suas forças específicas para que se equilibrassem (controlassem) de modo recíproco, sem nenhuma superposição, abrindo o mais amplo espaço possível à liberdade, era sua premissa fundamental. Propõe-se, assim, que a "massa do poder estatal não seja concentrada numa só pessoa, mas [...] atribuídas

587 Idem.
588 BOBBIO, 2000: 25.
589 CASSIRER, 1994: 41.

a funções distintas [que] se controlarão reciprocamente (balança ou equilíbrio dos poderes), de maneira que ninguém poderá abusar do poder que lhe foi confiado".[590]

A necessidade de legitimar a relação entre os indivíduos, e desses com o Estado, não poderia, entretanto, realizar-se por teorias que concebiam a sociedade apena pelo viés "natural" (biológico) dos corpos, ou seja, como se tais vínculos estivessem livres de sua determinação moral. No que se refere às ciências da liberdade, da ética, do homem, isto é, as ciências humanas, tratava-se ainda da *legitimidade* dessas relações, da problematização em torno da aceitação de tais vínculos, tanto entre os indivíduos como deles em relação ao Estado. Inicialmente ainda são fortes as influências das teorias da natureza sobre as teorias políticas. Na *funcionalidade* entre a parte e o todo não se levava em consideração a "qualidade" desses indivíduos, vistos enquanto particularidades mecânicas que se relacionavam entre si, bem como com o todo, o Estado. Na perspectiva hobbesiana, por exemplo, a única justificativa possível que explicaria o vínculo entre essas partes, no caso desses indivíduos com o todo, o Estado, seria um *contrato social* instituído a partir da relação de *dominação* (*pactum societatis*) e *submissão* (*pactum subectionis*).[591] Para Hobbes, "nada mais do que essas duas forças para unir num só corpo político o que está separado por natureza e para manter esse corpo em existência".[592] Segundo ele, impor algum tipo de *sujeição*

590 Idem.
591 CASSIRER, 1994: 341.
592 Idem.

seria a única maneira de evitar que a população fosse jogada numa desordem política. A restrição, no entanto, não poderia enfraquecer os alicerces do Estado, sendo, portanto, os indivíduos o seu endereço. Sua problematização aponta, então, para o perigo do estado de natureza em que, sobre as condições instintivas, sem limites, deveria imperar a submissão. Retirar o homem de seu estado de natureza seria, em última instância, impedir a guerra e conservar a vida, e isso seria o início da vida em sociedade na era moderna. Tratava-se, doravante, do procedimento necessário ao indivíduo isolado que, ao estabelecer vínculos, estaria protegido por um Estado soberano, responsável pela garantia da ordem e do equilíbrio do corpo social. Nesse caso, entre o medo da guerra, permanente no mundo natural, e o medo de um Estado soberano, era preferível, mesmo que de forma opressora, a obediência dos súditos a este último. Ao suprimir seus estados naturais, os homens poderiam enfim realizar o acordo recíproco, em que o Estado lhes garantiria proteção e, em troca, demandaria para si a servidão da sociedade. Na verdade, a maioria das teorias políticas *jusnaturalistas*,[593] com intuito de justificar a existência de um estado de direito soberano, parte

593 De acordo com Bobbio (2000: 61-62), "as doutrinas do jusnaturalismo podem ser divididas em duas categorias: as que, na passagem do estado de natureza para o estado civil, consideram extintos os direitos naturais, ou pelo menos transformados, e segundos as quais, então, o estado civil se sobrepõe completamente ao estado natural, até suprimi-lo (Hobbes e Rosseau); [e] as que, na mesma passagem, consideram conservado o que existe de melhor no estado de natureza e apresentam o estado civil não como substituição do estado de natureza, mas como sua mais plena e eficaz conservação [Locke e Kant]".

da ideia de que é preciso remover o homem de seu estado de natureza, baseando-se na separação radical entre um estado natural e outro civil. O primeiro, embora fosse um *estado de liberdade*, seria ameaçador, caótico e perturbador, um estado anárquico, *uma guerra de todos contra todos*. O estado civil, por sua vez, seria um *estado de paz* e de *segurança*; portanto, deveríamos optar entre um mundo de *liberdade sem paz*, estado natural, ou de *paz sem liberdade*, estado civil.[594] Alguns desses autores, por exemplo, Locke e Kant, acreditavam que era preciso, de alguma maneira, integrar essas duas esferas. Segundo Bobbio, esse seria o papel do estado de direito liberal e democrático, do qual os autores seriam as principais referências. Nesse caso, o objetivo seria harmonizar a passagem do estado de natureza aos benefícios da sociedade civil sem perder suas virtudes, ou seja, desdobrar os aspectos positivos (para Locke o direito à *propriedade* como direito natural) do estado de natureza concebido como *ideal (estado de paz perpétua)*, no entanto, evitando a premissa da guerra.[595] De todo modo, interessa

594 BOBBIO, 2000: 70.

595 Segundo Bobbio, embora a consolidação do estado de direito se dê no século XVIII, no período denominado Século das Luzes, seu nascimento tem como marco as duas revoluções inglesas do século anterior: a reabertura do Parlamento, em 1640, e a Revolução Gloriosa, em 1688. Nesse sentido, é preciso citar John Locke, considerado o realizador da primeira e mais completa formulação do estado de direito. "Para Locke, como para Hobbes, o estado de natureza não é suficiente; e sim um estado ideal, mas um estado ideal somente para os seres racionais, ou seja, para seres cuja conduta fosse inspirada somente pelos ensinamentos da lei natural. Os homens, porém, não agem sempre como seres racionais; no estado de natureza, não havendo nenhum poder superior aos simples indivíduos, cada um é juiz em causa própria, e visa, quando ofendido, a vingar a ofensa de maneira desproporcionada. Disso deriva que o *estado de natureza*, o qual deveria ser um *estado de paz perpétua*, transforma-se num estado de guerra. E é para sair do estado de guerra, no qual acaba por reinar somente a força, que os homens constituem o estado civil". BOBBIO, 2000: 59.

observar, na circunstância que presencia o estabelecimento do estado de direito como fundamento de absolutos, que, através da dicotomia entre estado de natureza e estado civil, reproduz-se o imperativo da dualidade entre experiência do mundo sensível e a instância prescritiva, apriorística, nas próprias ciências humanas, em que a razão é entendida como mediação, unidade inquebrantável, responsável pela reciprocidade (sistematização) entre os elementos em questão. Nessa perspectiva encontram-se importantes pensadores do estado de direito moderno, como Hobbes, Montesquieu, Locke, Rousseau e Kant. Investigar a contundência e o lastro de seus pensamentos não é exatamente nosso objetivo. De qualquer forma, gostaríamos de chamar atenção para a formulação de Kant, um dos grandes mentores da ideia do estado de direito moderno, cuja contribuição "venceu a filosofia do iluminismo e [...], no entanto, é a sua derradeira transfiguração e a sua mais profunda justificação".[596]

Assim como nas ciências naturais, a reflexão de Kant insere-se no conjunto de esforços que tinha como objetivo rechaçar a autoridade religiosa elegendo a razão como fundamento de um novo regime de verdade. Daí colocá-la em seu tribunal, modo pelo qual, diz o autor, a tomamos

596 CASSIRER, 1994: 362.

como principal tema da modernidade, sem, entretanto, defendê-la incondicionalmente, mas, sobretudo, compreendendo seus limites e abrangência. Certamente não nos é possível investigar de forma minuciosa o pensamento do filósofo que, na realidade, constitui uma espécie de síntese das teorias políticas que fundam o estado de direito. Interessa-nos, porém, o aspecto particular em que ele eleva e condiciona o problema da liberdade ao princípio último de uma *razão pura*,[597] consolidando, no plano das ciências "morais", o projeto em torno de sua autonomia. Kant parte do princípio de que é preciso conduzir o homem ao estado civil, pois só quando deixa seu estado de natureza pode ser realmente livre. Para o filósofo, liberdade é agir em conformidade com a lei moral, que é individual –encontra-se no sujeito – e, no entanto, deve valer como lei prática universal.[598] Refere-se ao imperativo categórico que circunscreve o problema da liberdade a um modo de agir que possa se tornar universalmente válido: "Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação

597 A ideia de *razão pura* pode ser entendida na eleição que Kant faz da razão como princípio primeiro, *a priori*, por nada precedido ou determinado, uma instância que serve como um tribunal, de modo que se possa sempre avaliar suas virtudes e (im) possibilidades como movimento duplo; por um lado, é o processamento das operações através das quais se produz o conhecimento; por outro, objetiva-se desapegar de seus princípios enquanto consolidados ou absolutos. Conferir prefácio da 1a. Edição da Crítica da razão pura. KANT, 1994b: 5-6. (AXII- XIII)

598 KANT, 1994a: 42-43 (A54-56).

universal".[599] Nessa perspectiva, a liberdade é condição do princípio de *autonomia do sujeito,* isto é, não se fala mais em liberdade, como em Locke, que a vinculava ao *não impedimento* e à realização das vontades naturais. Pensa-se aqui na lei moral que reside na ordem do sujeito, portanto, individual, mas que, no entanto, só existe enquanto tal se se pode tornar universalmente válida.

> Mas por que a moralidade é definida ordinariamente (entre outros, por Cícero) como a ciência dos deveres quando, todavia, uns são correlativos dos outros? A razão é que não conhecemos nossa própria liberdade, da qual procedem todas as leis morais – por conseguinte, todos os direitos e todos os deveres –, senão pelo imperativo moral, que é um princípio de onde pode ser deduzida imediatamente a faculdade moral de obrigar os demais, isto é, a noção de direito.[600]

Assim, a ideia de liberdade em Kant apresenta sua originalidade num tipo de lei moral cuja especificidade encontra-se no fato de ela residir tanto no nível individual quanto no coletivo. Por isso, não apenas a função, mas também a justificativa e a aceitação em torno do estado de direito estão constituídos propriamente num tipo de

599 KANT, 1994a: 42 (A54).

600 KANT, 1993: 55 (§B,I).

conformação moral, na forma de lei, já existente no sujeito. Kant acredita, portanto, que a liberdade só pode ser encontrada por meio de uma instância legal que tenha, como princípio último, a razão enquanto unidade sistêmica, fundamento de uma moralidade que garanta a expansão do comportamento humano na direção de uma emancipação futura. Para ele, só existe liberdade segundo uma lei moral que embora esteja no plano individual, encontra sua legitimidade na forma do estado de direito, representante maior de sua condição universal. Kant acredita que o homem, como ser livre, pertence ao mundo inteligível e, tentando escapar às leis naturais, adapta suas ações a uma forma diferente de legislação: a legislação moral. Dessa maneira, pertence ao mundo dos costumes, da história, da civilização e da cultura, em oposição ao mundo instável da natureza. Sendo assim, o filósofo investiga as leis internas do comportamento humano. Com intuito de descobrir os subsídios capazes de criar uma doutrina da moral, desenvolve seu interesse pelos costumes, lugar das mais variadas expressões da moral humana. Na realidade sua intenção é pensar de que maneira a liberdade pode tornar-se universalizável, ou ainda, investigar, no âmbito da moral e dos costumes, que leis podemos construir para que alcancemos tal objetivo. Isto já aparece introdutoriamente nas *antinomias da razão*[601] em que ele se dedica a pensar uma noção

601 "Uma introdução interessante ao tema pode ser feita através das ideias cosmológicas sobre a gênese dos fenômenos elencada por Kant no sua Crítica da razão pura porque elas fornecem, por um lado (tese), um resumo do conceito de natureza [...] que está sob os limites da

de causalidade que, no entanto, não esteja restrita à natureza em que, de fato, acaba por predominar uma noção de causalidade mecânica, na qual a uma causa sucede-se necessariamente um efeito. Deve-se investigar uma *causalidade livre* ("Consciente de sua existência determinável numa ordem inteligível das coisas")[602] cuja especificidade encontra no problema da vontade sua grande preocupação. Este é o trabalho da *Crítica da razão prática*:[603]conceber uma lei moral que seja fundamento da liberdade. Sua pergunta remete-se ao fundamento dessa *causalidade livre*, ou melhor, das condições de possibilidade de uma moral que engendra costumes e que configura a "complexidade de regras de conduta ou de leis [...] que disciplinam a ação do homem como ser livre".[604] Kant, então, atribui aos costumes, legislação própria. Daí a impossibilidade de uma doutrina da conduta humana de ordem empírica, o que leva a uma razão pura que pudesse atribuir algum juízo de valor à diversidade de costumes que se observa na proposta

necessidade sucessivo temporal e da finitude [causalidade mecânica] e, por outro lado (antítese), através da ideia de uma causalidade livre, de um momento inicial do universo que é causa de si mesma e dos momentos seguintes, uma introdução ao conceito de liberdade prática." GALLY, 2004: 147-174.

602 KANT, 1994a: 54 (A72-73). Expressão utilizada na *Crítica da razão pura* com uma função cosmológica, e recuperada na *Crítica da razão prática* para designar o que Kant chama do *"factum"* da razão, apontando para a ideia de que o homem não se encontra unicamente sujeito às leis mecânicas da natureza.

603 KANT, 1994a.

604 BOBBIO, 2000: 81.

da *Metafísica dos costumes*[605] que é o estudo das leis que regulam a conduta humana sob ponto de vista meramente racional.

> Primeiramente, no que se refere às fontes de um saber metafísico; já está implícito em seu conceito que elas não podem ser empíricas. Seus princípios (aos quais pertencem não só seus axiomas, mas seus conceitos fundamentais) não devem ser tirados da experiência, pois o conhecimento deve ser metafísico e não físico, isto é, estar além da experiência. Logo, nem a experiência externa, que é a fonte da Física propriamente dita, nem a interna, que é a base da Psicologia empírica, constituem o seu fundamento. Ela é, portanto, conhecimento *a priori,* de entendimento puro e de razão pura. Mas assim ela não teria nada que a distinguisse da matemática pura; ela deverá chamar-se, então, conhecimento filosófico puro.[606]

A *Metafísica dos costumes* tematiza o fundamento de uma moralidade que tornaria possível a formulação de leis que explicassem e orientassem o comportamento dos indivíduos. Essa, portanto, seria a matriz da tentativa kantiana de fundamentar o estado de direito. Ela parte de uma razão

605 KANT, 2003.
606 Kant, 1980: 14 (§ 1).

dada *a priori* e em si mesma fundamentada para, então, chegar à condição de saber derivado do intelecto puro. O estudo empírico, portanto, não se constituiria como base do estudo racional, mas, ao contrário, seria o racional a condição do empírico.[607] Na realidade, só uma *metafísica dos costumes* que objetivasse um estudo dos princípios racionais de nossa conduta poderia satisfazer a exigência de expor os fundamentos da doutrina moral. A produção da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, concebida pelo filósofo como o estudo empírico da conduta moral do homem, responsável pelas condições subjetivas do comportamento humano, nesse caso, estaria subordinada a uma *metafísica dos costumes*.

> A contraparte de uma metafísica dos costumes, o outro membro da divisão da filosofia prática como um todo, seria a antropologia moral, a qual, entretanto, trataria apenas das condições subjetivas na natureza humana que obstam ou auxiliam as pessoas a cumprir as leis de uma metafísica dos costumes; ela se ocuparia do desenvolvimento, difusão e fortalecimento dos princípios morais (na educação escolar e na instrução popular), e de outros ensinamentos e preceitos similares baseados na experiência. É indispensável, mas não deve

607 BOBBIO, 2000: 84.

> preceder uma metafísica dos costumes ou ser a esta mesclada, pois se este fosse o caso correr-se-ia o risco de produzir leis morais falsas ou, ao menos, indulgentes [...].[608]

A doutrina do direito em Kant, na *Metafísica dos costumes,* aponta para a fundação de uma lei moral cuja universalização constituiu um dos pilares do estado de direito moderno. Sem dúvida nenhuma, o filósofo foi, se não o principal, um dos mais importantes formuladores do conceito de estado de direito, do qual, hoje, somos os principais herdeiros. A tradição jusnaturalista, da qual o filósofo fazia parte, é certamente uma das matrizes do que entendemos hoje por estado de direito, democrático e liberal. Certamente o desdobramento dessas questões nos seria aqui bastante difícil dadas sua extensão e as pressuposições teóricas aqui admitidas. De qualquer forma, interessa-nos muito particularmente o aspecto que aponta para a fundação do estado de direito, sobretudo, a partir das teorias em torno do *contrato social*, como desdobramento direto das chamadas ciências "morais" (que em seguida vieram a chamar-se sociais ou humanas). Mais do que isso, interessa-nos compreender em que medida tais ciências nascem impregnadas pela possibilidade do alcance de um intelecto livre, de uma razão pura, capaz de construir em torno da *autonomia do sujeito* um fundamento moral de ordem absoluta que regeria e regularia a sociedade.

608 KANT, 2003: 59-60.

Como dissemos no começo do capítulo, falamos do projeto em torno das ciências "morais" que tem início, na realidade, no Renascimento, e que alcança, em Kant, a possibilidade de sua máxima realização. Em torno da consolidação de um *sujeito* de *conhecimento* repousaria o sonho de um universalismo da razão cuja maior contribuição teria sido oferecer as condições objetivas para que, finalmente, se vislumbrasse um ideal de *emancipação* na modernidade. A questão que se coloca doravante diz respeito ao estreito vínculo entre o projeto edificado na modernidade e o aparecimento de uma sociedade de comunicação generalizada.

Para Vattimo, oriunda do mesmo projeto que vê nascerem, através da *antropologia pragmática* e da *metafísica dos costumes,* as ciências humanas, advém uma cultura técnica legitimada pelos meios de comunicação de massa. Segundo ele, "as ciências humanas são, em seu conjunto, efeito e meio de ulterior desenvolvimento da sociedade da comunicação generalizada".[609] Nesse caso, as ciências humanas – cuja origem é também a antropologia pragmática, que oferece uma "descrição positiva, não filosófico-transcendental, do homem, não a partir do que ele é por natureza, mas do que fez de si, portanto, das instituições, das formas simbólicas e da cultura"[610] – mantêm um estreito vínculo com os meios de comunicação. Como resultado do desenvolvimento das ciências humanas, o surgimento de uma sociedade de comunicação

609 VATTIMO, 1992: 21.
610 Idem.

generalizada, de certa forma, aponta para o prolongamento de certa crença iluminista em torno da materialização histórica de uma *sociedade transparente.*[611] A invenção dos meios de comunicação permitiria, enfim, a possibilidade de consolidar a *utopia da absoluta transparência*[612] da razão, da qual a técnica seria o grande ícone. Com efeito, seriam as próprias tecnologias da comunicação as responsáveis por trazer consigo a crença contemporânea de que poderíamos, enfim, realizar o ideal prescritivo da ciência moderna em torno de uma sociedade funcionalmente organizada, materializando-se o ideal de um sujeito universal. Muito do positivismo científico se transferiria, agora, para a eficiência tecnológica. A exigência intrínseca de veracidade, que desde sempre acompanhou o paradigma científico, repousa, nesse caso, sobre a ideia de uma *eficácia* da *informação,* que se torna efetivamente o centro de gravidade e o sentido próprio desse processo. Trata-se, portanto, do projeto de construção de um *saber* não *apenas não* desvinculado da realidade, mas da própria atitude que instaura o modelo de sociedade, cuja grande vestimenta, a *informação*, consolida-se sob a égide do valor de *transparência,* novo signo da razão, fazendo com que os meios de comunicação adquiram a condição de limiar histórico. No limite, a sociedade de comunicação transfigura o ideal de *autonomia*, fazendo-nos repensar o que entendíamos até então por *emancipação* humana. Esse, acreditamos, o grande tensionamento provocado pelo advento de uma atualidade comunicacional. À questão nos dedicamos no capítulo seguinte.

611 VATTIMO, 1992: 10.
612 VATTIMO, 1992: 24.

Capítulo 6

O acontecimento tecnologia: comunicação como ambiência histórica

No capítulo anterior apresentamos os desdobramentos históricos e epistemológicos que levam a *técnica* a ocupar lugar privilegiado na modernidade. Como se viu, ela assume tal condição não apenas em função da (re)descoberta da natureza, mas, sobretudo, por constituir-se a modalidade de pensamento que concebe a verdade como certeza, o real como cognoscível. O período é aquele que assiste a sua consolidação, dada a hegemonia de uma modalidade operativa do saber, consagrada na ocasião do surgimento de um *sujeito de conhecimento*. Vale lembrar, sujeito esse que nasce fundamentalmente a partir de Newton, que agrega à descoberta de Descartes a dinâmica empírica que, na realidade, Galileu já havia iniciado, embora não a tivesse transformado em lei universal, tratando da articulação entre a precisão do método e a certificação proveniente da observação da natureza. Nesse caso, além do invento que remete à Grécia clássica, em que se observa a fundação de um tipo de saber preocupado com o domínio da natureza, tratava-se, doravante, de reunir as condições de

adentrá-la, manejá-la, explorá-la, operando seus segredos mais recônditos. O projeto cuja originalidade esteve centrada no fundamento da experiência, teve na *técnica* papel decisivo. Tratava-se, em última instância, da articulação, segundo uma dinâmica operativa, entre as informações provenientes da observação da natureza e aquelas outras previstas pela dedução lógico-matemática.

O traçado, que surge no Renascimento com Copérnico, e que consistiu em fazer da *técnica*, através da centralidade do *método*, a condição de uma razão operativa, alcançaria em Kant, momento decisivo. Apesar de ter origem nas filosofias naturais, a nova invenção eclodiria, em seguida, junto ao problema da liberdade, influenciando fortemente a própria fundação das ciências "morais". Na passagem a obra do filósofo constitui uma das referências cardeais. Isso porque se, por um lado, o filósofo radicaliza a revolução copernicana, por outro, criaria as condições para seu próprio "transbordamento". A filosofia de Kant, um dos fundamentos mais importantes do iluminismo, posto que edifica o projeto que concebe a razão como força de toda expansão do período moderno, ao mesmo tempo, reúne as condições para que se realize a grande crítica iniciada, nos séculos XIX e XX, com Nietzsche e Heidegger, ícones do nevrálgico questionamento ao ideal de um constante e único progresso do gênero humano. Ao problematizar a questão do fundamento do saber, em boa medida Kant aponta para seus limites, virtudes, para aquelas que seriam suas condições de possibilidade. Com isso, agrega ao problema da universalidade da razão, sua própria contingência

histórica. O filósofo insere, no ideal de um progresso universal, a contingência do tempo, entretanto, não qualquer tempo, mas da inscrição da própria atualidade em que a experiência do presente passa a fazer a diferença no alcance de uma emancipação futura. Desse modo, realiza simultaneamente dois importantíssimos movimentos. Por um lado, articula o saber ao princípio teleológico da universalidade, de onde advém, por exemplo, o projeto da *maioridade*, e, por outro, ao eleger o tempo presente como espaço da diferença na capacidade de autodeterminação de nosso próprio destino, cria as condições para a historicização do projeto de cognoscibilidade fundado pela modernidade. Seriam essas, portanto, as sementes da perspectiva que pensou a razão como problema histórico. Início de outra tradição de pensamento crítico, diferente da *analítica da verdade*, e que se poderia chamar, segundo Foucault, de uma *ontologia do presente.* Voltaremos à questão.

Nossa proposição, então, é a de que o acontecimento em questão encontra vínculos estreitos com a constituição do próprio campo da comunicação. Nesse caso, o episódio remete às transformações operadas, sobretudo no século XX, em torno da técnica que apontam para sua saída da condição de *instrumento,* historicamente pertencente à *lógica,* tradicional modalidade do conhecimento, radicalizando hoje sua forma mais conhecida como *tecno-logia,* momento em que, sob o signo da *informação*, a mesma passa a realizar-se a partir do regime de uma eficácia em si mesma referenciada, por nada precedida, senão por seus próprios mecanismos internos de inteligibilidade. Mecanismos esses responsáveis por intensificar a modalidade de pensamento

cuja "equação da funcionalidade [iguala] os princípios de avaliação e os parâmetros de julgamento, [produzindo] a redução das diferenças de tudo e de todos".[613] Com intuito de aprimorar, bem como ampliar o *éthos* da organização e da segurança, a tecnologia – modalidade atual da técnica moderna – acaba também por exaurir as "forças de sustentação empíricas, sistemáticas, operativas, transcendentais de um império planetário".[614] Entre outras coisas, a perda da modalidade instrumental da técnica remete à chegada de uma tecnociência cujo desenvolvimento sistêmico é portador das próprias premissas segundo as quais se consolida o aplainamento do que Bourdieu chama de diferentes diligências do espírito.[615] O evento tecno-logia assenta-se na tentativa de retirar supostas rugosidades do espírito tornando "lisas" experiências como a arte, a religião, a literatura e, muito especialmente, a própria ciência, agora "integradas" sob a égide de um único regime discursivo, a saber, da velocidade e da gestão do processamento da informação. Momento, portanto, em que se passa a entender conhecimento como sinônimo de um eficiente gerenciamento da produção e processamento de dados.

Se concordamos com a hipótese de que é a técnica, o aspecto que individualiza o campo em questão, pode-se dizer que o acontecimento tecno-logia ecoaria intensamente no presente círculo de estudos. Na realidade, mais

613 CARNEIRO LEÃO, 2000: 124.
614 Idem.
615 BOURDIEU, 2004b.

do que fazer do campo da comunicação instância privilegiada para pensar seus efeitos e desdobramentos, a saída da técnica de sua modalidade instrumental, aponta para a transformação da própria natureza do que se entende por conhecimento. No caso do campo da comunicação, que já nasce no bojo da crise das ciências sociais, o acontecimento tecno-logia radicaliza o questionamento àquele que seria seu grande fundamento, o princípio de *autonom*ia fundado pelo século XVIII, ganhando contornos particulares em torno da questão que envolve a necessidade, ou não, de objeto de estudo. Isso porque, ao princípio de autonomia também pertence certo modelo de conhecimento, cujo crivo do objeto fora determinante para sua validação. Ao se questionar o princípio fundante de um tipo de saber, passa-se também a colocar em xeque suas próprias derivações, de onde emerge o imperativo do objeto. A questão não é simples, muito menos se resume ao ideal de saber científico. No entanto, nos termos em que foi apresentada por Immanuel Kant pode-se dizer que a mesma encontra-se indissociada da produção de um tipo de conhecimento que funda um sujeito ideal. Esse, talvez, o aspecto essencial da crítica promovida pela ascensão dos meios de comunicação como novo paradigma de nossa atualidade. Falamos, portanto, do terceiro movimento em torno da técnica. Se, nos capítulos anteriores, procuramos apresentar o que seriam seu nascimento e consolidação, agora, trataremos de pensar sua passagem à condição de *tecno-logia,* modalidade segundo a qual se realiza sob a instauração do paradigma da *transparência*. Sob o signo da visibilidade, o

fenômeno da comunicação perde a abordagem instrumental em que historicamente fora concebido como meio ou instrumento, cujos efeitos deveriam ser medidos à luz dos modelos de funcionalidade vigentes nas diversas áreas do conhecimento. Pelo crivo tecnológico, a *questão* comunicação é alçada à condição de ambiência histórica, passando a ser aquela cujos desdobramentos e implicações individualizam nossa atualidade. Com o radical desenvolvimento das novas tecnologias, assim como das dinâmicas por elas instauradas junto à sociabilidade contemporânea, instala-se o fenômeno da comunicação hoje no âmbito existencial, abrindo, naturalmente, novos marcos no debate acerca da constituição de uma *episteme* comunicacional. A isso nos dedicamos em seguida.

O crivo tecnológico e a questão da transparência

Na reflexão que desenvolve em *A sociedade transparente,* o filósofo italiano Gianni Vattimo introduz a problemática em questão. Segundo ele, nossa atualidade seria, antes de qualquer coisa, caracterizada como uma *sociedade de comunicação generalizada*. Para o autor, viveríamos hoje a época de transição entre a modernidade e aquilo que se convencionou chamar de pós-modernidade, passagem em que os meios de comunicação de massa desempenham papel decisivo. Segundo ele, a presença dos suportes comunicacionais seria um dos fatores determinantes na importante passagem ao que denominou *sociedade transparente.* A expressão, utilizada em sentido metafórico (ou irônico), é

empreendida para definir nossa contingência histórica e encontra seu desígnio fundamental na ideia de que a atual *sociedade de comunicação* aponta para o ápice do desenvolvimento de uma cultura sistêmico-comunicacional que, na realidade, prolonga e renova as buscas da ciência moderna em torno de uma sociedade na qual o projeto de *emancipação da razão* estivesse finalmente concretizado. Tal projeto instaura-se hoje sob o signo da *transparência*, novo valor social decorrente da consolidação da cultura comunicacional. Segundo Vattimo, o diagrama de uma sociedade dita *transparente* aponta para a consolidação dos meios de comunicação como espécie de apogeu das pretensões da ciência moderna, que desde sempre se preocupou em produzir as condições de uma sociedade sem "estranhamento", "autoconsciente", em torno da qual se alcançaria finalmente a possibilidade de domínio proveitoso e, sobretudo, vigoroso da natureza. A emergência de uma sociedade de comunicação generalizada, portanto, renovaria a possibilidade de realizar o projeto que procurou convencer o homem de que seria o seu próprio atributo racional o elemento que o conduziria na direção de um progresso ilimitado, rumo a sua própria emancipação. O empreendimento – que tem início no Renascimento e seria radicalizado em Kant, quando da fundamentação do problema da liberdade – encontraria, hoje, o momento de sua máxima realização. Nesse caso, o advento da sociedade de comunicação seria não apenas um desdobramento direto dos pressupostos encontrados em *antropologia pragmática* e *metafísica dos costumes,* bases das ciências humanas que tiveram em Kant,

especialmente na espessura do conceito de liberdade, um de seus principais fundadores, mas também o momento em que se renovariam as possibilidades em torno de uma *autonomia da razão.*

> Se é de fato verdade em geral que as ciências, na sua forma moderna de ciências experimentais e "técnicas" (manipuladoras de dados naturais), *constituem* mais o seu objeto do que exploram um "real" já constituído e ordenado, isso é válido de maneira muito especial para as ciências humanas. [...] A sociologia, a antropologia e a própria psicologia – as quais surgem, de fato, apenas na Modernidade – estão condicionadas [...] pela constituição da sociedade moderna como sociedade da comunicação.[616]

Segundo o autor, o surgimento da *sociedade de comunicação generalizada*, como resultado posterior do desenvolvimento das ciências humanas (e vice-versa), implica a constatação de que, em torno dela, teria sido depositada a crença iluminista na materialização histórica (em analogia a Comte e Hegel) de um "espírito absoluto, da plena autotransparência da razão",[617] cuja grande representante hoje seria a denominada *sociedade transparente*. Segundo ele, os meios de comunicação permitiriam, enfim, realizar

616 VATTIMO, 1992: 19-20.
617 VATTIMO, 1992: 25.

a intrínseca exigência de veracidade que desde sempre acompanhou o paradigma moderno e que, hoje, dados os altos índices de eficiência proporcionados por tais suportes, se tornaria finalmente possível. Nesse caso, seriam as próprias tecnologias da comunicação aquelas responsáveis por trazer consigo a crença contemporânea de que se poderia, finalmente, reunir as condições em que se alcançaria o tão almejado ideal prescritivo da ciência moderna sob os moldes de uma sociedade eficiente.

> Os ideais sociais da Modernidade se mostram unitariamente descritíveis por serem guiados pela utopia da *autotransparência* absoluta. Pelo menos a partir do Iluminismo, tornou-se evidente que o fato de submeter as realidades humanas – as instituições sociais, a cultura, a psicologia, a moral – a uma análise científica não é apenas um programa epistemológico que se propunha atingir interesses cognitivos, estendendo o método científico a novos âmbitos de estudo; é uma decisão revolucionária, que só se compreende em relação a um ideal de transformação radical da sociedade.[618]

Para Vattimo, muito do positivismo encontrado no acúmulo científico moderno se transferiria, agora, para a eficiência tecnológica. Por isso, os meios de comunicação

618 VATTIMO, 1992: 24.

de massa exerceriam papel decisivo. Ao crivo tecnológico pertenceria a viabilização do ideal de *transparência* em que a ideia de *informação*[619] se torna efetivamente centro de gravidade desse processo. Ou seja, a reivindicação de eficácia que desde sempre acompanhou o projeto científico moderno repousaria, nesse caso, sobre a ideia de *informação*, que se torna efetivamente o epicentro do projeto de saber, que não parece estar descolado da realidade. Falamos do "pedaço" da história que encontra sua síntese na relação entre transparência e informação, sendo esta última unidade de medida universalmente válida a qual se torna imprescindível ao contágio, ao agenciamento e à interlocução dos campos sociais. Modo e suporte pelo qual se produz o entendimento de nossa própria experiência de atualidade histórica, o signo da *informação* é fundamento do ideal de transparência que parece solucionar uma enorme variedade de engendramentos culturais. Eclipse do social, ela se apresenta como redenção à decadência das burocracias estatais, públicas e partidárias, dá lugar a outras formas de organização coletiva. Ainda que não possa ser considerada executando função igual à desempenhada pelos órgãos públicos, na maioria das vezes figura como grande solução, fascinando por um tipo de resposta ou sentimento de realização imediata dificilmente encontrado no tempo e na cultura das instituições clássicas, isto é, fundadas no modelo disciplinar.

619 Trabalhamos aqui com a mesma definição de *informação* oferecida no Capítulo 1.

Se, em outros tempos, diante das angústias e insatisfações, o "povo" ia às ruas para se fazer ouvir e representar, tendo em vista as instituições públicas, agora, os atos de expressão e participação coletiva parecem realizar-se também na direção dos meios de comunicação, isto é, como se a validade das manifestações coletivas hoje dependesse fundamentalmente do crivo midiático. De fato, a cultura de luta efetiva-se agora em boa parte por intermédio dos meios de comunicação. As diferentes práticas coletivas, antes fundadas no ato de criar associações, sindicatos ou partidos políticos, agora parecem concentrar seus esforços em grande parte na tentativa de entrar nos circuitos e redes de comunicação. Trata-se da consolidação de uma característica efetivamente contemporânea: a *informação* assume valor social inimaginável. Dotado de tamanha complexidade, seus usos e atribuições parecem tornar-se modo de pensar e participar dos atrativos coletivos. Exemplo disso é a permanente inauguração de *sites* na internet como formas de se fazer cidadão. *Sites* que abordam desde questões mais gerais até as mais específicas e que se multiplicam na rede comunicacional, tornando indispensável o conhecimento informacional (alçado ao *status* de "saber"), posto que constitui prerrogativa básica para o acesso ao mundo segundo um novo tipo de representação. O signo moderno de coletividade, antes exercido na organização da sociedade civil que se colocava na luta pela conquista dos direitos legais, agora se transfere para o plano da *conectividade*. As relações políticas, outrora fundadas numa determinada moral voltada para o conhecimento e uso das leis e regras

jurídicas, são contemporaneamente organizadas segundo atribuições lógicas, respaldos e dinâmicas da *informação*, que parece constituir um tipo de valor cívico à medida que os cidadãos deixam de ser representantes da opinião pública para se fazer coadjuvantes dos espetáculos dos meios digitais. Na realidade, pode-se dizer que, se, por um lado, nunca se avançou tanto em relação às possibilidades de se dar a ver o progresso da ciência moderna – sobretudo quando falamos na inédita capacidade digital de produzir, processar e reprocessar a informação – por outro, o que se observa é que, em detrimento da *transparência*, o que se tem hoje é uma verdadeira atrofia do olhar, um deserto de sentido, em que o excesso de luminosidade parece ofuscar a escuridão e a opacidade de nossa existência. Reduzem-se tudo e todos aos padrões de produtividade e rentabilidade maquínicos. Nesse caso, a economia informacional legitima um regime de eficácia cuja cultura de quantificação tende a tudo coisificar, reduzindo toda experiência de sentido à operação binária disponível/indisponível, em que os padrões de verifuncionalidade tendem a radicalizar experiências e trajetórias pobres de valoração que, circunscritas ao acaso, permanecem cegas de imaginação.

Falamos, portanto, da violenta expansão da 'moldura' encontrada no quadro *Las meninas*, de Velásquez, isto é, do impressionante alcance e prolongamento do modelo de representação inaugurado pelo *método* na modernidade que, através das novas tecnologias, se amplia e radicaliza a "substituição do real pelo objeto, da realização pela objetivação e da realidade pela objetividade".[620] Apresenta-se aí a hipérbole do projeto de cognoscibilidade inaugurado pelo sujeito moderno que, segundo Milton Santos, para além de servir-se do que se encontra, de forma bruta, na natureza, pretende recriá-la efetivamente "nos laboratórios como um produto da inteligência do homem".[621] Segundo ele, se até esse momento o paradigma esteve fundamentalmente voltado para a utilização da matéria-prima que estava a nossa disposição na própria natureza, agora, o homem passa a conceber, ele próprio, os materiais que antecedem e servirão de insumos na produção de suas mais variadas fabricações. A impressionante expansão da técnica, promovida pelo crivo tecnológico, promoveria um tipo de representação que mais parece, diz o autor, com *geometrias* e não mais com *geografias* do mundo, dado que "os objetos retratados [...] nos chegam como objetos em si, sem a sociedade vivendo dentro deles".[622] O acontecimento, entretanto, aponta para perda do solo instrumental através do qual se teria desenvolvido toda a ciência moderna. Trata-se do terceiro movimento histórico realizado em torno da *técnica*, o qual aponta precisamente para o fim da *determinação instrumental* que até esse período a caracterizara. Se até agora a ela teria sido dada a definição de *instrumento*, *meio* ou *modo* pelo qual se obteria determinado objetivo, a partir do crivo tecnológico ela passa a configurar-se como complexo modo de registro, coleta e transmissão de informações. Sob

620 CARNEIRO LEÃO, 2000: 123-124.
621 SANTOS, 2005: 32.
622 Idem.

o signo da *informação*, a técnica perde seu caráter mecânico e instrumental, e, por meio da tecnologia, sua conformação prática, passa a se expressar a partir de uma multiplicidade de imagens que corresponde, sobretudo, ao que Heidegger chama de *época das imagens de mundo*.[623]

> Por consequência, quando Heidegger fala [...] de "época das imagens do mundo" para definir a modernidade não usa uma expressão metafórica, nem descreve apenas uma parte entre outras do moderno complexo da ciência e técnica, como fundamento da mentalidade moderna; [mas] define precisamente modernidade como a época em que o mundo se reduz – ou melhor, se constitui – em imagens; [...] construídas e verificadas pelas ciências, que se desenvolvem quer na manipulação da experiência, quer na aplicação dos resultados à técnica, e que, sobretudo, [...] se concentram afinal na ciência e na tecnologia da informação.[624]

A hegemonia de uma modalidade de tradução do *visível*, reduzida ao universo cognitivo cujas variáveis tecnológicas tornam-se as grandes responsáveis pela formulação dos novos regimes de verdade, transforma-se em *imagem de mundo*. Momento em que a tecnologia se torna modo de

623 HEIDEGGER, 1995.
624 VATTIMO, 1992: 31.

pensar, por nada precedida, sendo autojustificável e, sobretudo, construindo universo virtual que procura suspender a densidade de experiências tais como: trabalho, território, corpo, cultura, etc. Seus feitos instauram o contexto em que se dá a mistura entre o que outrora denominou-se ficção e realidade. Sob o signo da tecnologia vive-se um ideal de existência em que a racionalidade da mercadoria, administrada e empacotada, se estende ao *éthos* social, que então, sob fetiche do progresso, faz prevalecer o "sistema de espelhos da razão [...] [em que] as áreas do real e as regiões dos fenômenos vão sendo conquistadas e racionalizadas uma a uma e, doravante, se pode dar a razão de todas as realizações".[625]

Contemporaneidade: fábula e *desenraizamento*

De todo modo, afirma Vattimo, o projeto cujo fetiche se encontra calcado no ideal de *transparência* acaba por produzir um efeito distinto do esperado. Para o autor, a consolidação dos meios de comunicação proporcionaria, diferente de uma sociedade mais *integrada*, *consciente de si* ou *transparente*, um mundo de mais incerteza, de maior instabilidade que, em vez de constituir coesão, produziria uma fragmentação planetária. Entretanto, afirma, esse *relativo caos* seria habitado por nossas *esperanças de emancipação*.[626] Segundo ele, as respostas mais satisfatórias com

625 CARNEIRO LEÃO, 2000: 123.
626 VATTIMO, 1992: 31.

relação aos desdobramentos desse processo, não advêm de outro lugar senão dessa mesma configuração histórica da qual somos atores diretos e cuja conformação se encontra atrelada à chegada dos meios de comunicação de massa. Nesse caso, o desenvolvimento das tecnologias comunicacionais em vez de produzir um indivíduo *consciente de si*, acaba, de outra maneira, por gerar uma *sociedade complexa*, responsável justamente por criar, no limite, as condições para a "perda de seu princípio de realidade".[627] Nesse sentido, a expressão *sociedade transparente* seria, antes de tudo, um questionamento. Somos, ao mesmo tempo, tanto testemunhas do ápice da tentativa de consolidar o projeto de *autonomia da razão* quanto protagonistas de seu próprio "transbordamento". Com o avanço das novas tecnologias vivenciaríamos tanto a já celebrada chegada de uma emancipação futura como o *desgaste do princípio de realidade* que, durante séculos, teria estruturado o paradigma em torno do progresso único para todo o gênero humano. Tal deterioração, no entanto, seria proveniente, mais do que de qualquer outra coisa, do próprio avanço produzido pelo paradigma moderno. Através da tecnologia, que tem nos meios de comunicação a condição de ícone (em especial na cibernética), a tecnociência radicaliza o procedimento discursivo das abstrações, condição de alcance do conhecimento verdadeiro desde Platão, chegando a um patamar de complexidade e variações sistêmicas de tal modo endógenas, que estariam em suas

627 VATTIMO, 1992: 13.

próprias premissas internas, a condição segundo a qual se extinguem as "oposições de padrão e todas as divergências de suposição".[628] De fato, o que se tem é o importante paradoxo. Se, por um lado, a consolidação das tecnologias comunicacionais intensifica as "forças de sistematização"[629] erguidas no período moderno, por outro, acaba por diluir o fundamento do mesmo projeto dado que equiparam, no interior do regime da funcionalidade, suas categorias de inteligibilidade. Como exemplo, vê-se a confusão gerada pelo tratamento dado à "subjetividade do sujeito como objetividade do objeto".[630] A questão, portanto, situa-se entre aquelas que têm como objetivo extrair propriamente outro itinerário do próprio aspecto essencial em que está contido o ideal tecnológico. Daí, a centralidade das *imagens de mundo.* O empreendimento ganha densidade posto que o que se observa é que, frente à eficácia tecnológica e suas operações junto à ordem do saber, o ideal normativo da ciência moderna mostra-se cada vez mais desvitalizado. Na realidade boa parte da crítica ao modelo tecno-informacional acaba esvaziada e sem força porque tais movimentos "trabalham na mesma frequência", isto é, em sua maioria operam segundo uma abordagem instrumental do problema da comunicação e, nesse sentido, são fagocitados pela própria lógica funcionalista que criticam; afinal, a tecnologia, que tem por natureza o objetivo de sistematizar e operacionalizar a vida em sociedade,

628 CARNEIRO LEÃO, 2000: 124.
629 CARNEIRO LEÃO, 2000: 122.
630 CARNEIRO LEÃO, 2000: 125.

tornando-a rentável, acaba por cumprir o papel que lhe convém com muito mais eficiência. Significa dizer que, se corremos grande risco na realização dessa passagem, isto é, no deslocamento da modalidade instrumental da técnica para outro paradigma que não se sabe exatamente qual será, também encontramos nela um solo fértil para a formulação de novas perguntas.

Vattimo formula a questão da seguinte maneira. Para ele, o problema que envolve uma sociedade de comunicação generalizada gira em torno da crença hegemônica nos *mass media* como viabilização de uma sociedade autoconsciente, não condicionada por ideologias ou interesses particulares, mas suficientemente instrumentalizada por aparatos capazes de submetê-la à *verificação* crítica, responsável por uma imagem rigorosa que desde sempre caracterizou "o corpo" das ciências modernas. No entanto, diz ele, a consolidação dos meios de comunicação acaba por funcionar num sentido bastante diferente. O vigoroso desenvolvimento das ciências humanas e a intensificação de uma "comunicação ilimitada" produziriam um violento questionamento a "toda crença na verdade como conformidade da proposição à realidade *objetiva* da coisa".[631] O filósofo chama atenção para o que seria a *desrealização* do projeto moderno que acreditou numa visão de sociedade em que a *verdade* seria precedente da *liberdade*, em que haveria "alguém cuja visão do verdadeiro não é distorcida e que, portanto, tem o direito de revelá-lo aos outros, talvez mesmo impô-lo para

631 VATTIMO, 2003: 15.

o próprio bem deles".[632] Para o autor, o que caracteriza a chegada desse que seria o período posterior à modernidade é que o problema da liberdade passa a anteceder a questão da verdade. Segundo ele, a *sociedade de comunicação generalizada* viabilizaria uma emancipação humana não mais proveniente do projeto em torno da *autonomia da razão*, mas aquela outra que chamou da *arte da oscilação*[633] e que advém justamente da rarefação do *princípio de realidade* que estruturou o diagrama da ciência moderna.

> Como se terá observado a expressão "sociedade transparente" é aqui introduzida em termos interrogativos. O que pretendo defender é: a) que no nascimento de uma sociedade pós-moderna um papel determinante é desempenhado pelos *mass media*; b) que estes caracterizam esta sociedade não como uma sociedade mais "transparente", mais consciente de si, mais "iluminada", mas como uma sociedade mais complexa, até caótica; e, por fim, c) que precisamente neste "caos" relativo [...] residem as nossas esperanças de emancipação.[634]

Segundo o autor, em vez de solidificar o projeto de autotransparência, a implementação dos meios de comunicação acabaria mesmo propiciando a diluição do projeto

632 VATTIMO, 2003: 16.
633 VATTIMO, 2003: 51.
634 VATTIMO, 1992: 10.

que acreditou no sujeito intelectivo e racional como base de toda e qualquer expansão possível. Segundo o filósofo, a chegada da *sociedade da comunicação* instala a crise do pensamento que acreditou na ideia de história contada como progresso único do gênero humano. História que deveria, necessariamente, ter um centro, do qual se irradiaria todo o progresso da humanidade, e que, por isso, teria tido como grande preocupação, desde os iluministas, passando por Hegel, Marx, positivistas e historicistas, a construção de um certo tipo de civilização fundada no ideal do homem moderno, branco e europeu.[635] Concepção que concebe a história como processo de emancipação progressiva da razão, que, com base num melhoramento no plano da educação, poderia alcançar o objetivo último do pensamento, a *autonomia da razão*. O projeto de civilização expandido por quase todo o planeta, segundo Vattimo, dilui-se com a implementação da *sociedade da comunicação*. Trata-se da extinção da perspectiva teleológica na qual a história foi contada a partir de um centro único e concebida como tendo uma essência, um propósito, um objetivo definido *a priori,* a ser seguido como ideal por todos os povos. Esse, sugere Vattimo, é o marco da passagem para o chamado período pós-moderno.

> A impossibilidade de pensar a história como um curso unitário, impossibilidade que, segundo a tese aqui sustentada, dá lugar ao fim da Modernidade,

635 VATTIMO, 1992: 9.

> não surge apenas do colonialismo e do imperialismo europeu; é também, e talvez mais, o resultado do aparecimento dos meios de comunicação de massa. Estes meios – jornais, rádio, televisão, em geral o que se chama hoje em dia de telemática – foram determinantes para o processo de dissolução dos pontos de vista centrais, daqueles que um filósofo francês, Jean François Lyotard, denomina as grandes narrativas.[636]

A chegada da sociedade de comunicação generalizada seria uma das causas do fim do *saber* estruturado em torno da dualidade sujeito/objeto, que, segundo ele, realiza o caráter a*bsoluto do espírito* em Hegel, "puro fantasma ideológico, que na sua *idealidade*, mantinha com o real concreto uma relação de transcendência *platônica*, típica das essências metafísicas com todas as suas implicações, em grande sentido, também repressivas (na medida em que permaneciam necessariamente transcendentes)".[637] Trata-se da experiência do pensamento que, para sustentar sua natureza fundamentalmente controladora, precisou necessariamente fomentar um mundo instável, incontornável, perturbador para, então, legitimar a instauração de seus parâmetros. Como se observou ao longo do trabalho, esses se entronizaram na cultura ocidental a partir de uma moralidade extremamente rígida (e conservadora), responsável pela

636 VATTIMO, 1992: 10-11.
637 VATTIMO, 1992: 28.

instauração de um paradigma de ordem e progresso, estruturados em torno de uma linearidade discursiva que esteve, desde sempre, vinculada ao uso e significado instrumental da técnica. Experiência do pensamento que precisou demonstrar a miséria e o horror da existência (depreciação do estado de natureza) para instaurar normas de ordem transcendentes, constituindo-se, pois, como única modalidade absoluta capaz de intervir e "consertar" a imperfeição humana. Daí o ressentimento como uma das marcas fundadoras da modalidade instrumental do *saber* do qual, hoje, somos os principais herdeiros.

A emancipação, oriunda da diluição do *princípio de realidade* que teria estruturado o projeto moderno, pode ser entendida através do que Vattimo chama de processo de *desenraizamento*,[638] isto é, estado de *oscilação* e *deslocamento* a que hoje estaríamos permanentemente sujeitos, em função da perda de convicções antes tidas como certezas. Segundo ele, o caos produzido pela invenção de uma sociedade de comunicação nos lançaria num mar de incertezas em que nas muitas situações em que vivemos já não encontramos respostas satisfatórias para defini-las. O mundo passa a nos ser oferecido numa sucessão de situações que nossos conceitos já não são suficientes para explicar. Seria um momento da história em que estaríamos colocando em suspensão o caráter óbvio da existência e nos perguntando novamente acerca das convicções mais elementares do mundo. A crise do modelo *verdade-referência* nos

638 VATTIMO, 1992: 65.

mergulharia num profundo *niilismo,* em que predominaria uma espécie de vácuo entre nossa vivência do mundo e o arcabouço conceitual que empregamos para representar e interpretar nossa atualidade.

> Quando modos de pensar e agir imbuídos de determinada orientação ou combinação de símbolos se deparam abruptamente com "anomalias" ou problemas na experiência que não podem ser abrangidos pelos símbolos e formas de compreensão existentes, podem requerer uma reavaliação dos "paradigmas" ou suposições prevalecentes sobre a realidade que comanda as atividades. O ato social modifica-se quando as imagens que o orientam e justificam já não satisfazem as exigências da vida, e quando tais exigências geram novos compromissos, ou quando a visão dos indivíduos criativos enfrenta suposições eficazes e introduz novos símbolos e formas que subvertem as imagens.[639]

É este, sobretudo, o período histórico em que nos encontramos em meio à crise generalizada de valores. Para Nietzsche o niilismo representaria nada mais do que a própria doença moral do homem moderno, em que os valores tidos como até então "superiores" (O *Ser* dos *entes*

639 GUNNEL, 1968, *apud* ANSELL-PEARSON, 1997: 48.

para filosofia e para religião) se desfazem, e nós migraríamos de um registro-limite para outro, isto é, "da crença em valores morais e absolutos para a crença em *nada*".[640] Para o filósofo, independente das causas, o niilismo pode ser compreendido como sina do *destino*, estágio necessário à passagem em que as crenças universais erguidas em torno da moral cristã subitamente parecem ficar exauridas (esgotadas) de qualquer sentido. Segundo ele, um estágio cuja experiência a humanidade deve viver, para se perguntar sobre o *valor dos valores*.[641] Etapa da história vista como consequência final dos ideais que teriam, até agora, fundado certa ocidentalidade. Nesse caso, podemos dizer, as marcas do niilismo incidem ainda com mais intensidade sobre estruturas sociais erguidas em torno de uma meta e/ou finalidade. Tais como a Igreja, os partidos políticos e o Estado, que são constituídos a partir de um *telos* no qual o processo histórico é visto como tendo como causa final a prescrição de um sujeito ideal.

Para Vattimo, a experiência do *desenraizamento,* resultante desse período marcado pelo niilismo, produz uma experiência estética da verdade extremamente potente, que o autor denomina *arte da oscilação*: aquela que acolhe a angústia, a morte e a dor como partes integrantes da vida.[642] Experiência que, em vez de separar o homem de seu

640 ANSELL-PEARSON, 1997: 49. Sobre o assunto ver também Casanova, 2006.
641 ANSELL-PEARSON, 1997: 49.
642 VATTIMO, 1992.

estado de natureza, faz dela o seu próprio fenômeno constitutivo, materializando a experiência da simultaneidade entre essência e aparência. Para exemplificar essa experiência estética da verdade produzida na sociedade dos *mass media*, Vattimo cita os exemplos do *Shock* caracterizado por Walter Benjamin no cinema e do *Stoss*, da obra de arte como "prática de verdade", em Heidegger. No primeiro caso, a experiência do choque no cinema é comparada à vida citadina da pós-modernidade. Assim como a dinâmica urbana, a experiência perceptiva do cinema nos mergulha numa sucessão de imagens, na qual uma é logo substituída por outra, instando nosso olhar à adaptação sucessiva. Tal experiência perceptiva funciona como uma espécie de projétil de imagens que se dispara na direção das certezas (garantias) de nossos hábitos perceptivos. Walter Benjamin compara essa experiência cinematográfica ao cotidiano da vida nas cidades. Segundo ele, as percepções do espectador do filme são como as de um indivíduo que se movimenta em meio ao tráfego de uma metrópole. Mais do que de mobilidade e hipersensibilidade dos nervos e da inteligência características da percepção do homem metropolitano, vive-se uma verdade estética menos como obra tranquilizadora, estável e bela, do que como *experiência* pensada em termos de intensos e múltiplos, mínimos e contínuos deslocamentos. O cinema e sua acelerada reprodução de imagens seria a forma de arte correspondente ao perigo, cada vez maior, presente nessa rotina urbana, na qual a ameaça de morte amedronta não exatamente pela possibilidade do atropelamento, mas por ser entendida como possibilidade inerente à existência.

Segundo Vattimo, a experiência do *Shock* em Benjamin também poderia ser vista no *Stoss*, de Heidegger. Nesse caso, a angústia é tomada como experiência da existência da morte, sendo ela também a base da obra de arte. A angústia que o *ser-aí* (homem) vive, quando é lançado nu no mundo,[643] é o estado emotivo essencial da experimentação artística. Seu significado diz respeito à ânsia e ao medo de viver. Para Vattimo a experiência da angústia é também uma experiência de *desenraizamento* porque faz com que a alma seja confrontada com os mais elevados sentimentos de criação, pela *gratuidade total*[644] do mundo. Preocupada pela admiração, "em si insignificante (em sentido rigoroso, que não remete para nada; ou que remete para o nada)",[645] de que o mundo existe, a angústia é o estado emotivo essencial da arte, residindo sua natureza precisamente na interrupção do caráter óbvio da existência.

A mesma experiência estética também se encontra no sublime kantiano; para Kant, o "o sublime abala, o belo encanta".[646] Segundo Parret, diferente do sentimento do *belo,* "excitado pela visão de uma várzea coberta de flores, de vales por onde serpeiam riachos e pastam rebanhos",[647] o *sublime* emergiria "quando a alma fosse confrontada com situações caóticas, com as desordens e as devastações mais violentas da natureza, desde que pudéssemos perceber sua

643 ANSELL-PEARSON, 1997: 49. VATTIMO, 1992: 56.
644 Idem.
645 VATTIMO, 1992: 57.
646 KANT, 1960: 47, apud Parret, 1997: 141.
647 PARRET, 1997: 140.

magnitude ou sua força".[648] Suas definições remetem à "*harmonia* ou ao *antagonismo* de duas faculdades: o entendimento e a imaginação. [Enquanto] o sentimento do belo provém da harmonia entre essas duas faculdades, o sublime resulta de seu conflito".[649] A ideia de sublime, portanto, estaria bastante próxima da ideia de *limiare*s, fronteiras, limites, isto é, "um *estilo elevado* que nos transporta, nos arrebata, nos arrasta para as alturas".[650] O sublime seria constituído necessariamente de *pavor* e *prazer*. Diante do empenho em obter a mensuração da *grandiosidade absoluta*, a *unidade* ou a *totalidade* das diferentes intuições, a imaginação *fica sem a fala*, *subjugada*, pois é lançada no "abismo em que o livre jogo das faculdades resulta transtornado".[651]No entanto, a tragicidade, ("desabamento da faculdade de imaginar a totalidade ilimitada"),[652] não produziria mal-estar. De outra maneira, de seu dilaceramento despontariam o prazer e a felicidade, ou seja, aí estaria a particularidade da emoção do sublime: "a imaginação hiperativa, necessariamente em ruínas, [...] não consegue apreender o infinito, é ao mesmo tempo a faculdade que faz sentir a infinitude da alma, o poder de uma liberdade que é impossível de ser representada".[653] O prazer e o pavor resultados da inviabilidade de conceber o *infinito*, o *ilimitado* e a *totalidade*

648 Idem.
649 PARRET, 1997: 142.
650 PARRET, 1997: 138.
651 PARRET, 1997: 143.
652 Idem.
653 Idem.

seriam vivenciados como a *infinitude* da *alma*. Sendo assim, a compreensão de que haveria algo que poderia exceder a própria imaginação tornar-se-ia sinônimo da *alma* e sua condição *ilimitada*.[654] O sublime seria, portanto, a emoção do *heterogêneo*, das *rupturas* e *fraturas*, ou ainda dos *limiares* – o emolduramento que se abre para o "assombro do vazio e desencaminha a imaginação, já que a defronta com o disforme-ilimitado".[655]

> O sublime é o sentimento dos limiares. No entanto, o desabar da imaginação é o desabar da temporalidade da imaginação: o sentimento do sublime violenta o tempo; isso, como diz Kant, é "imaginar compreender num instante" aquilo que é apreendido como sucessivo. Em consequência, o sublime é o que seduz. Seduzir [...] é colocar o tempo em movimento com a imaginação. [...] O sublime instaura um percurso de abismos e fraturas, um campo de limiares ou de enquadramentos abrindo-se sobre o pasmo do ilimitado ou do nada – um paradoxo onde nada é belo, perfeito nem harmonioso e onde o temor engendra o mais intenso dos prazeres.[656]

654 Idem.
655 PARRET, 1997: 146.
656 PARRET, 1997: 156.

Parret fala a respeito de um sentimento marcado pela *perda de consciência* e pelo *estremecimento* diante do fenômeno do vazio, *estesias* que conjugam ansiedade e alegria.[657] O que nos interessa aqui, de qualquer forma, é mostrar que o *Shock* de Benjamin, o *Stoss* de Heidegger e o sublime kantiano caracterizam uma experiência estética da verdade que faz da instabilidade ou, como diz Vattimo, do estado de *desenraizamento* seu estado constitutivo e não provisório.

> Contudo, os dois conceitos, o de Heidegger e o de Benjamin, têm pelo menos um traço em comum: a insistência no desenraizamento. Num e noutro caso, a experiência estética surge como uma experiência de estranhamento, que exige um trabalho de recomposição e readaptação. Este trabalho, porém, não aponta para o alcançar de uma condição final de recomposição; a experiência estética, pelo contrário, vira-se para a manutenção do desenraizamento.[658]

O elemento novo que Benjamin e Heidegger introduzem nas concepções de experiência estética é a noção de *oscilação*. Um deslocamento permanente entre fundação e ruptura cujo resultado é necessariamente uma "ver-

657 PARRET, 1997: 146.
658 VATTIMO, 1992: 57.

dade posta em ação".[659] Nesse sentido, a experiência da verdade de ordem estética nunca seria apenas tranquilizadora, fruto de meras sensações de prazer, segurança e conforto. Da mesma forma, não seria entendida a partir da ideia de belo, mas sim, resultado do estranhamento, da inquietação e da angústia. Para Vattimo, esse *desenraizamento* é resultado do desamparo, do estranhamento, de situações que não conhecemos e que nos causam temor e conflito, enfim, uma experiência estética produtora de verdade, uma vez que funciona como acontecimento criador de mundos. A ideia da oscilação consiste na simultaneidade entre o espanto do novo e a invalidez do que se encontra consolidado como valor fundamental. Na realidade, é uma verdade de ordem estética que não objetiva promover a arte como sinônimo de estabilidade ou como conciliação final de determinada experiência, materializando-a em forma de obra. Nessa perspectiva, a verdade de ordem estética não demanda manutenção permanente, mas, sobretudo, viveria da configuração de constante provisoriedade. Em vez de profundidade, perenidade e autenticidade, aspectos que caracterizam tradicionalmente a experiência de verdade proveniente do belo, o que dela percebemos, na sociedade de comunicação generalizada, são elementos ligados à *superficialidade* e à *precariedade*. Segundo Vattimo, diferente de uma sociedade vulnerável, sem capacidade crítica e dominada pelas classes hegemônicas, essa superficialidade ou precariedade

659 Idem.

diz respeito ao enfraquecimento do próprio *princípio de realidade*. Para o autor, no entanto, uma sociedade com princípios de realidade fluidos e móveis significa também a possibilidade do questionamento e da relativização de seus próprios valores hegemônicos. Trata-se da multiplicação sem fim dos *dialetos* ("racionalidades locais")[660] e dos *centros de história*[661] em que as decisões passariam a ser tomadas menos a partir de um vetor único e central, e mais a partir das diversidades étnicas, sexuais, culturais e religiosas, resultando, portanto, numa rede de razões muito mais complexa. Segundo o autor, a *multiplicação das imagens de mundo*, responsável por criar esse ambiente instável, oscilante, móvel, em que se produziria a permanente rarefação do sentido de realidade, seria também o momento em que a ideia de *informação* transforma-se em *fabulação*. Em detrimento da ideia de *informação,* que traduziria os esforços científicos na busca de critérios cada vez mais precisos sobre a natureza humana, vivenciaríamos o que Vattimo chama de "fabulação de mundo".[662] Nessa fase da história a condição da ciência, fluida e incerta, vê suas premissas – tradicionalmente caracterizadas como princípios de verdade longamente sedimentados em nossa cultura – diante de um radical questionamento; afinal, elas se apresentam, agora, de tal modo endógenas, que seriam seus pressupostos internos, em boa medida, a condição

660 VATTIMO, 1992: 15.
661 VATTIMO, 1992: 29.
662 VATTIMO, 1992: 31.

pela qual permanecem, efetivamente, no limiar do que podemos chamar de fábula.

> Na sociedade dos media, em vez de um ideal de emancipação modelado pela autoconsciência completamente definida, conforme o perfeito conhecimento de quem sabe como estão as coisas (seja ele o Espírito Absoluto de Hegel ou o homem já não escravo da ideologia, como o pensa Marx), está a surgir um ideal de emancipação que tem antes na sua base oscilação, pluralidade e por fim o desgaste do próprio *"princípio de realidade"*. Em vez de se dirigir para a autotransparência, a sociedade das ciências humanas e da comunicação generalizada dirigiu-se em direção ao que, pelo menos na generalidade, se pode denominar "fabulação do mundo".[663]

O pensamento que se constitui como um dos sólidos pilares da própria ciência, em função do transbordamento de seus próprios pressupostos científicos, entra em decadência, possibilitando outros regimes de verdade ("emancipação como libertação das diferenças").[664] Segundo Vattimo, a partir da rarefação dos pressupostos científicos, viveríamos uma experiência de verdade necessariamente marcada pela sempre presente simbiose entre "ficção e realidade". Uma

663 VATTIMO, 1992: 13 e 31.
664 VATTIMO, 1992: 14.

convivência permanente dessa dualidade que, hoje, mais do que nunca, se apresentaria também como referência de *princípio de realidade*. Essa seria, portanto, a experiência da "fabulação de mundo". Um paradigma de verdade que o autor chega a definir como *reencontro do mito*,[665] entendido não como ancestralidade ou estado civilizatório que antecederia a instalação de uma cientificidade hegemônica, moderna ou avançada, mas, sobretudo, como condição e efeito de verdade sempre presentes. A presença do mito aponta, na realidade, para o retorno de todas aquelas outras experiências de pensamento que os muros da *cidade da lógica*[666] erguidos na Grécia clássica excluíram. É, portanto, a presença não apenas do mito, mas de experiências de pensamento tais como os *sonhos*, a *loucura*, a *poesia*, a *religião*, em suma, daquelas que, "para terem lugar no país da verdade, guardado pela filosofia, necessitavam das credenciais da razão".[667] Na perspectiva de Vattimo, o princípio de realidade que sustentara o modelo fundado por Platão e Aristóteles, ainda que se remeta à modernidade, vive um processo de *erosão*, fazendo retornar todas aquelas outras experiências de pensamento que até o momento teriam supostamente permanecido fora do projeto de luminosidade erguido pelo advento do ser. Por isso, a mistura de ficção e realidade; daí *fabulação de mundo*. A erosão do princípio de realidade abre a contemporaneidade ao espaço das interpretações; por isso a hermenêutica como instância

665 VATTIMO, 1992: 35.
666 CARNEIRO LEÃO, 2002: 193.
667 CARNEIRO LEÃO, 2002: 195.

privilegiada de trabalho. "Antes de mais nada a lógica com base na qual se pode descrever e avaliar criticamente o saber das ciências humanas, e a possível *verdade* do mundo da comunicação mediatizada, é uma lógica *hermenêutica*, que procura a verdade como continuidade, *correspondência*, diálogo entre os textos, e não como *conformidade* do enunciado a um mítico estado de coisas".[668]

Comunicação e *imagem de mundo*: uma perspectiva hermenêutica

A abordagem de Vattimo nos parece decisiva porque apresenta a centralidade do *acontecimento* comunicação, em especial, caracterizando-o como determinação histórica, isto é, em torno de uma *sociedade de comunicação generalizada* dar-se-ia, segundo o autor, a passagem ao chamado período pós-moderno. Embora em nosso trabalho tal debate não seja exatamente desenvolvido, a abordagem torna-se importante porque situa o acontecimento *comunicacional* não apenas como aquele que promove a passagem de uma época à outra, mas, sobretudo, porque o compreende como fenômeno que define a *originalidade* de nossa atualidade. Na sequência, tal interpretação é aquela que também retira o tema da comunicação da perspectiva setorial. Nessa reflexão o autor chama atenção para uma atualidade caracterizada pelas dinâmicas comunicacionais cuja particularidade se encontra na instauração de um regime

668 VATTIMO, 1992: 33.

de *transparência* como novo valor social. O acontecimento remete à passagem da técnica, que sai de sua modalidade moderna e migra para aquela dita contemporânea, mais conhecida como *tecno-logia*, em que se constitui como *imagem de mundo*. Como dito, a passagem é paradoxal, ou seja, embora consolide um ideal de cognoscibilidade talvez antes nunca visto, da mesma forma, nos lança num período radicalmente ensaístico dadas as transformações engendradas na ordem dos novos questionamentos e regimes de verdade. De fato, a perda do caráter instrumental faz com que a técnica deixe de ser entendida como mero instrumento, separado do homem, que realizava aquilo que lhe fosse ordenado, transformando-a em códigos de inteligibilidade próprios, perspectiva em que os sujeitos não necessariamente possuem o "controle da situação", permanecendo, portanto, vulneráveis aos efeitos dessa *instrumentalidade*.

Em se tratando do fenômeno da comunicação, é essa a abertura (passagem da técnica à tecno-logia) que dilui a setorialização epistemológica que historicamente a caracteriza. De fato, comumente associados a uma determinação instrumental, os fenômenos comunicativos foram e têm sido passíveis de leituras meramente circunscritas à descrição do funcionamento ou ao aparecimento dos suportes de última geração. Em geral atreladas ao signo do progresso, tais interpretações limitam-se ao acompanhamento da emergência das últimas inovações futurísticas, radicalizando a condição instrumental do fenômeno. No entanto, precisamente no paradoxo de um ideal de transparência, instaurado pelo crivo tecnológico, residiria

a passagem da comunicação enquanto *artifício* para o que seria a qualidade de uma *nova natureza*: condição de *novo espaço-tempo social*.[669] É o acontecimento *tecno-logia* aquele que, paradoxalmente, retira a *questão* comunicação da perspectiva em que fora concebida como meio, modo ou instrumento, apresentando-a como nova atmosfera, cujas configurações de espaço e tempo reordenam nossa atual condição societária.

A mudança aponta para diversas denominações. Tomamos emprestada a expressão *ambiência* ("nova circunstância societária: a sociedade estruturada e ambientada pela mídia"),[670] de Rubim, para melhor definir a natureza da mudança que envolve o fenômeno comunicação. O termo é utilizado para designar a impressionante vultuosidade das *tiragen*s e *audiências* que hoje se espalham pelo mundo; a abundância e as extensões da cultura das *redes*; as recentes proliferações e diversificações oriundas da convergência midiática; a presença da mídia na cultura; na educação, na política, nos modos de conhecer o mundo que hoje passam em boa parte pelos inúmeros dispositivos informacionais; no aumento dos trabalhos vinculados ao paradigma da informação; no crescimento do consumo relacionado à comunicação, tais como bens simbólicos (entretenimento) ou suportes técnicos (computadores, i-pods, celulares, etc.).[671] Elemento fundador da cultura

669 SODRÉ, 2004: 23.
670 RUBIM, 2000: 34-36.
671 RUBIM, 2000: 35.

da eficácia, as *tecno-logias* da comunicação, desde as mais tradicionais – telefonia, rádio, televisão – às mais recentes – computador, cabo de fibra óptica, satélite, internet–, constituem-se hoje como espécie de revestimento histórico. Além de individualizarem nossa atualidade, elas têm assumido progressivamente a condição do próprio entrelaçamento social, a infraestrutura em torno da qual se passa a sociabilidade contemporânea. Nesse sentido, a expressão *ambiência histórica* materializaria uma mudança radical na conformação do fenômeno comunicacional. Ele já não se apresenta numa perspectiva meramente instrumental porque constitui a própria tessitura em torno da qual se desenvolve a trama das interações humanas.

> A onipresença tentacular dessa infraestrutura de comunicação e sua imanente exposição através da permanente fabricação e mediação de sentidos pela mídia constituem a singular ambiência da contemporaneidade. Cabe, então, construir parâmetros que busquem elucidar a comunicação como ambiente, como tessitura onipresente que acolhe e envolve o ser e o estar no mundo na atualidade, como uma quase e segunda "natureza" que trança a sociabilidade contemporânea.[672]

672 RUBIM, 2000: 34.

Inúmeros são os exemplos que justificam tal proposição. Embora não possamos remeter o episódio a padrões totalitários, afinal de contas tal abrangência não recobre toda forma de vida, podemos afirmar que, pelo menos em se tratando dos espaços fundamentalmente urbanos, os meios de comunicação constituem a atmosfera que circunscreve boa parte de nossa tessitura social. Na realidade, existe aí íntima relação que parece não se desfazer. A mesma já era apresentada por Simmel no século XIX, quando da definição do espaço urbano como "intensificação da vida nervosa",[673] em que o vínculo entre espaço urbano e os meios de comunicação parecia indissolúvel. Hoje, talvez, esse vínculo seja ainda mais forte. Se lembrarmos que o contingente populacional mundial está efetivamente concentrado em tais espaços, fica explícito o alcance que tal empreendimento realiza, o que, de alguma maneira, justifica a abordagem que atribui ao evento comunicacional o viés paradigmático. Interessa observar, nesse sentido, a nova contingência assumida pelos meios e suportes comunicacionais em que os mesmos não apenas assumem a condição de produtores da racionalidade que atravessa a rede heterodoxa do conjunto de instituições, mas, também como novos *lugares* em que transcorre a sociabilidade contemporânea.[674] Falamos, portanto, da comunicação como o próprio espaço *sensorium* em que se constituem as "redes de sentido que passam a conformar um sentido de real".[675]

673 SIMMEL, 1950.
674 RUBIM, 2000: 26.
675 SODRÉ, 2004: 16-17.

Além de se constituir como instâncias através das quais se tem progressivamente erguido um "sentimento intenso de comunidade",[676] os engendramentos comunicacionais são aqueles que, muito especialmente, têm instaurado a dimensão sensorial como atributo específico de nossa atualidade. Nesse caso, afirma Sodré, tem-se a emotividade, a sedução e a passionalidade como pilares constitutivos da natureza comunicacional.[677] Embora um sensorialismo administrado pela lógica do capital, que o apresenta efetivamente sob o crivo da mercadoria, ainda assim trata-se não apenas da energia empreendida na confecção dos objetos, mas, cada vez mais, das próprias rotinas produtivas. Essa, portanto, a nova conformação prática da *questão* comunicação. Em torno dela, afirma Sodré, instaura-se a dimensão do sensório ou ainda do vigor do "sensível (emocional, sentimental, afetivo, mítico) como forma emergente de sociabilidade".[678] Podemos perguntar, nesse sentido, em que medida, sendo essa a particularidade marcante dos meios de comunicação – as questões da "forma e do sensível"[679] são aquelas que os caracterizam atualmente –, não seria também e muito propriamente a questão que aponta para a especificidade do objeto de estudo comunicacional? Voltaremos à questão.

676 SODRÉ, 2004: 22.
677 Curso Mídia, afeto e política ministrado por Muniz Sodré na Escola de Comunicação em março de 2003. O tema ganha importante compilação quando da publicação, do mesmo autor, de As estratégias sensíveis. Afeto mídia e política (2006).
678 SODRÉ, 2004: 16.
679 SODRÉ, 2004: 18.

De qualquer maneira, ao retirar a *questão* comunicação da abordagem instrumental, o crivo tecnológico nos demanda outras posturas interpretativas. Não tanto em torno dos meios de comunicar, mas de uma outra *racionalidade* produzida pelas tecnologias de comunicação e seu consequente entrelaçamento junto ao tecido social. Isso porque, em nossa atual conjuntura a comunicação "se torna cada vez mais um valor em si mesmo, para além de sua função (informativa, prático-política, prático-comercial, etc)",[680] abandonando sua condição de mero meio ou instrumento, consolidando-se como finalidade em si mesma, uma vez que estar nos circuitos de comunicação constitui horizonte de "expectativa de compartilhamento [de] validade universal".[681] Nesse contexto, "não são tanto os conteúdos da comunicação que contam, mas a própria possibilidade de comunicar",[682] aquela que viria a constituir novo valor social. Comunicação aí não diz tanto de conteúdos, mas aparece como designação de *lugar* ou *acontecimento* que ressignifica tanto as dimensões de espaço e tempo como os próprios vínculos sociais que já não podem prescindir de tais pressupostos. Nesse sentido, outras interpretações se fazem necessárias, tais como: mas do que trata tal abrangência? De que trata o *acontecimento* tecno-logia? O que seria uma ressignificação de espaço e tempo? O que é possível efetivamente comunicar nessa

680 VATTIMO, 2002: 19.
681 Idem.
682 Idem.

nova conformação sócio-histórica? Ou, mais ainda, na esteira das preocupações de Ciro Marcondes Filho:[683] o que seria efetivamente (o) comunicar? Enfim, perguntas que remetem à comunicabilidade como valor social e que, embora tenham origem nos diversos circuitos e suportes midiáticos, dizem respeito a uma nova conformação da questão da comunicação, a qual, agora, se apresenta, sobretudo, no âmbito fenomenológico.

Da tradução do visível: o fenômeno da midiatização social

Definida como sociedade midiática, nossa atualidade estaria de tal forma submetida às ingerências dos suportes comunicacionais, que sua conformação prática produziria, além de outra condição societária, novos regimes de verdade. Esses se consolidam hoje sob o signo da *visibilidade*, valor primordial em nossa contemporaneidade. Tornar visível, expor à visibilidade ou fazer-se visível são valores que derivam diretamente da *transparência* como paradigma próprio de uma atualidade comunicacional. Principal desdobramento da expansão da armação técnica, a tecnologia coloca a *imagem* como um de seus mais importantes centros de gravidade. Nem tanto como representação, mas como necessidade de que reinterpretemos a superfície existencial em que residem os novos vínculos sociais. De fato,

683 Marcondes Filho, 2010: 10.

a *imagem*, enquanto modo de representação,[684] dada sua eficácia, tem-se constituído como valor central em nossa contemporaneidade. A consolidação do paradigma digital, hoje, resulta dos esforços (sobretudo da química e da física) que historicamente se têm preocupado em dar *visibilidade* ao projeto científico moderno. Nossa contemporaneidade

684 Quanto às modalidades de representação imagética, enorme e diversa é a evolução do tema. Segundo Flusser (1998), quanto aos primeiros registros podemos remontar ainda à pré-história, quando as pinturas rupestres produzidas pelos homens paleolíticos marcavam, em diferentes tipos de rocha, seus mitos e deuses, representações da vida quotidiana. Os desenhos depois tomariam o formato de palavras, fundando não apenas a escrita, como toda uma estrutura formal, institucionalizada, de linguagem impressa. Todavia, tais imagens não poderiam ser classificadas como as que encontramos hoje, por exemplo, no cinema, na fotografia ou na televisão. Quando nos referimos às pinturas rupestres, ou qualquer outra forma de reprodução de imagens a partir de suportes artesanais, falamos em desenhos e representações definidos como imagens tradicionais. Essas, porém, se diferenciariam das pertencentes ao período conhecido como das imagens da técnica. No caso das primeiras tratava-se do elemento humano munido de instrumento artesanal (bastão, pincel) transferindo sua imaginação para uma superfície plana. A tentativa de compreender como tal movimento se havia processado tinha que ser feita a partir do entendimento daquele que elaborara tais símbolos. Já em relação às imagens da técnica, a situação não seria tão simples. Além do agente humano haveria "um aparelho a ser manipulado e será preciso incluí-lo na tentativa de entender os símbolos agora produzidos pelo complexo aparelho-operador". A mudança não trataria apenas do corte fundamental, realizado pelo advento da técnica, entre os mais variados contornos de expressão em superfícies planas – passando do uso de instrumentos simples, com o objetivo de gravar desenhos em cavernas, à elaboração dos mais complexos meios e suportes de representação da imagem –, mas seria antes uma radical mudança no entendimento de um tipo de tradução do visível, cujo fascínio reforçaria a crença tão sonhada na verdade como verossimilhança.

testemunharia aquilo que seria o auge da *imagem* como topografia, modalidade de representação através da qual a *técnica* se transforma, oferecendo à ciência outra forma de dar-se a *ver.* O projeto cuja origem é o próprio espelho ganha ampla aceitação com o surgimento, entre 1826 e 1839, dos primeiros aparelhos de reprodução mecânica da imagem, ancestrais das atuais máquinas fotográficas. Pela primeira vez na história, o homem fixaria imagens mecanicamente. É por meio desse aparecimento que tem origem uma ampla e complexa cadeia de produção de imagens que só se torna compreensível com o advento das imagens eletrônicas, sobretudo da televisão, bem como das imagens digitais, disseminadas com o advento das categorias de *tempo real* e *espaço virtual*, responsáveis por fundar a cultura do ciberespaço. Na realidade, com a invenção da fotografia, além da fundamental ruptura na forma de produção de imagem, reforçar-se-ia a tradição que atualmente ganha amplo espectro em torno da qual a imagem aparece como sinônimo de *veridicção*. O paradigma da imagem, que faz do espelho uma espécie de testemunha fiel da realidade, renova-se agora sob o feitiço das imagens digitais, cuja propagação atende aos ideais de controle e segurança que caracterizam o projeto de transparência nos dias atuais.

Entretanto, a grande questão oriunda da explosão do regime da visibilidade a que nos referimos não trata tanto da imagem como representação. Entre as questões colocadas por uma ambiência comunicacional estaria preci-

samente aquela que remete a tempos antigos,[685] ou seja, do retorno do problema da *aparência*, da interpretação do próprio visível, como desafio ao empreendimento teórico contemporâneo. Se, ao longo dos tempos, naquilo que diz respeito à produção do conhecimento, a questão da aparência adquirira prescrição pejorativa, fora considerada lugar do engano, do supérfluo ou superlativo, agora, o paradigma da transparência a faz retornar como instância fundamental na formulação de novas chaves interpretativas. No caso das práticas científicas em comunicação tal retorno as submete à provocação e às astúcias provenientes do próprio âmbito existencial em que se passa o fenômeno comunicativo. Nesse sentido, a passagem à condição de ambiência histórica é aquela propriamente que vem endossar a abordagem do acontecimento comunicacional segundo uma perspectiva hermenêutica – aquela que advém do "verbo *hermeneuein* [e] significa transmitir, trazer mensagens".[686] O termo não faz referência apenas a Hermes, *mensageiro dos deuses*, mas às demandas teóricas em comunicação. A elas, agora, caberia também o desafio de compreender "a mensagem do destino que trama as vicissitudes da história dos homens".[687] Das abordagens através das quais se discute

685 O problema da tradução do *visível* é, desde sempre, o grande responsável pela fundação da cultura teórica. Se recuarmos até a origem da palavra, encontraremos em *theôrein (ver)* sua herança etimológica. Os teóricos, portanto, seriam aqueles capazes de *ver* (contemplar) e contar aquilo que fora visto, fazendo de sua narrativa o nascimento de uma prática depois conhecida como teoria. CHATÊLET, 1994: 39.

686 CARNEIRO LEÃO, 2002: 195.

687 CARNEIRO LEÃO, 2002: 196.

hoje o fenômeno da comunicação, acreditamos ser aquela denominada *midiatização social* a que melhor congrega os esforços não só de atribuir à comunicação sua especificidade discursiva, mas, sobretudo, de reconhecer seu caráter fenomênico. O fenômeno da midiatização social compreende tanto a dimensão central, assumida pela técnica, nos processos comunicacionais como realiza sua abordagem para além do formato instrumental, concebendo-o como *ambiência histórica*. No texto Midiatização, prática social – prática de sentido,[688] Fausto Neto realiza uma espécie de cartografia na construção de tal perspectiva teórica. O investimento, segundo ele, torna-se fundamental dado o aumento da complexidade dos próprios processos midiáticos nas últimas décadas. No texto em questão, o autor procura levantar alguns daqueles que seriam importantes desdobramentos no que diz respeito ao incipiente *acontecimento*. Em primeiro lugar, trata-se de um fenômeno pouco problematizado, ainda sob forte influência de "conhecimentos fundadores das teorias da comunicação",[689] que insistem em circunscrevê-la na lógica de uma determinação instrumental, embora suas características já apontem claramente para outra abordagem. Segundo ele, o fenômeno, que deve ser entendido em *processualidade*, já conta com diversos "intentos de inteligibilidade".[690] A ele podem ser remetidos termos tais como "dispositivo, ambiente, máquina, operador, sujeito, processos midiáticos,

688 FAUSTO NETO, 2005.

689 FAUSTO NETO, 2005: 1.

690 Idem.

bios-midiático, tecnointeração, molduras/emolduramentos, emoldurações"[691] – expressões que apontam para o conjunto de esforços que, reunidos hoje sob o signo da *midiatização*, procuram pensar o problema da comunicação em nossas sociedades. Evidentemente, não nos é possível aqui adentrar as minúcias de tais formulações. Gostaríamos, no entanto, de chamar atenção para dois aspectos explorados em nossa pesquisa e que se encontram sob o crivo do fenômeno em questão: o primeiro trata da centralidade da técnica; o segundo, da interpretação da comunicação como ambiência sociocultural. Segundo Fausto Neto, uma das principais características do enquadramento da midiatização é justamente realizar uma abordagem do problema da comunicação, retirando-a da perspectiva instrumental, e, sobretudo, autonomizando as interpretações do fenômeno de outros campos do conhecimento que, de um modo geral, por não terem a comunicação como questão central, acabam por reforçar tamanha instrumentalidade em torno do problema. Para o autor,

> a midiatização é algo maior do que as concepções de funcionalidades e instrumentalidades como as questões midiáticas foram entendidas da parte de construções teóricas filiadas às escolas ou correntes de investigação, nas quais as mídias não se constituíam em suas questões centrais. A emergência

691 Idem.

> deste conceito de midiatização é uma decorrência do próprio desenvolvimento de uma modalidade prática de comunicação que impõe aos campos de conhecimentos demandas de leituras e de interpretações que superariam, por assim dizer, certos protocolos clássicos, cujos primeiros movimentos de compreensão dos fenômenos midiáticos trataram de aprisionar o próprio objeto.[692]

Segundo ele, a midiatização como processo histórico que retira a comunicação da sua modalidade instrumental diz respeito a sua instauração em diversos níveis da vida social, com destaque para a cavidade produtiva. Nesse caso, o fenômeno social aponta para a instalação da comunicação como instância que organiza e faz funcionar o sistema produtivo. Decisivamente calcada na lógica dos fluxos, a cadeia produtiva centrada sobre os suportes comunicacionais, com ênfase nos chamados sopros e imbricamentos das redes informacionais, instaura um novo tipo de engendramento social agora fundamentado no regime de operatividade. Segundo Fausto Neto, os meios de comunicação historicamente situados como "meio-representação" agora adquirem a alcunha de "meios-pulsão".[693] Nesse caso, o autor assinala o aparecimento de novas dinâmicas de interação social marcadamente situadas na passagem do "ato social às operações de contato, do vínculo ao fluxo, do

692 FAUSTO NETO, 2005: 2.
693 FAUSTO NETO, 2005: 3.

contrato social à terceirização generalizada".[694] Trata-se da vida em sociedade marcada pelo vínculo agora denominado tecnossocial, cujos laços sociais dão lugar às estruturas de conexões. Com isso, transfere-se o que outrora era a reflexividade para o que constituiria hoje aqueles narradores mais modernos, os chamados amplificadores midiáticos. Significa dizer que "os processos de produção de significação dão lugar a novos métodos de operações de sentidos, em função de lógicas de sentido pelas quais palavras abandonam suas pertenças a sistemas culturais de significação e ingressam nas lógicas de fluxos".[695] É essa a nova estrutura societária produzida, sobretudo, por uma ambiência comunicacional cujos resultados e desdobramentos incidem diretamente sobre toda a tessitura social. Tal conformação tem recebido a denominação 'sociedade midiática ou midiatizada', e seus efeitos, desdobramentos, pontos de nervura têm sido investigados sob o crivo da *midiatização social*. À importância ou abrangência do termo pertencem as condições de construir uma leitura de mundo que se diga específica de comunicação. Da mesma forma, estaria em seus limiares o conjunto de esforços teóricos cujo vigor e criatividade ajudam a avançar na produção de leituras desafiadoras sobre a questão. De fato, uma possível convergência em torno do tema não se configura de pouca importância, pelo contrário, pode auxiliar na consolidação da comunicação como disciplina na ordem do

694 FAUSTO NETO, 2005: 4.
695 FAUSTO NETO, 2005: 5.

conhecimento. Isso está relacionado à possibilidade de produzir novos contornos junto à compreensão do fenômeno que tem nos suportes de comunicação espécie de centro de gravidade responsável, por assim dizer, pela instauração de "um novo tipo de real que está diretamente associado a novos mecanismos de produção de sentido, nos quais nada escaparia às suas operações de inteligibilidade".[696] De fato, alguns autores têm-se dedicado a realizar tal empreendimento. Gostaríamos de destacar o trabalho de Sodré, através do conceito de *bios midiático*, o qual nos parece constituir um dos exemplos mais emblemáticos da reconfiguração tanto do problema quanto de sua interpretação.

O *bios midiático*: sobre a *fetichização do real histórico*

Segundo Muniz Sodré, o aparecimento das neotecnologias nos coloca hoje o desafio de pensar o que seria outra condição antropológica. Para o autor, a intensidade das inovações comunicacionais e os vínculos por elas estabelecidos junto aos padrões de sociabilidade seriam de tal ordem, que se demanda para nós a tarefa de refletir o que seria outra condição societária. O autor apresenta as bases dessa reflexão em torno daquilo que chamou de *éthos midiatizado*,[697] sociedade em que a tessitura social aparece crivada pelas redes e tecnologias comunicacionais. Para

696 FAUSTO NETO, 2005: 3.
697 SODRÉ, 2002: 11.

ele, nossa atualidade seria o lugar do aparecimento de um novo *bios.* Seguindo a reflexão de Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, que afirmara que a vida (*bios*) na *pólis* poderia ser definida a partir de três gêneros da existência – *bios theoretikos* (vida contemplativa), *bios politikos* (vida política) e *bios apolaustikos* (vida prazerosa, vida do corpo) –, Sodré afirma que hoje estaríamos presenciando o surgimento de um quarto *bios*, o chamado *bios* midiático. Nesse conceito o autor avalia o surgimento de um quarto âmbito existencial. Segundo ele, o *bios midiático* seria exatamente o resultado das interseções estabelecidas entre as diversas inovações tecnológicas, especialmente no ramo das telecomunicações, e as mudanças por elas operadas junto à sociabilidade contemporânea.

Sua reflexão estrutura-se a partir destes dois eixos: as inovações técnicas e a ordem das mediações simbólicas, plano da sociabilidade. O espanto com alguns dos desdobramentos produzidos pela febre tecnológica, principalmente durante a passagem do paradigma comunicacional analógico ao digital, leva o autor a fazer algumas ressalvas. Antes de mais nada, afirma ser imprescindível estabelecer distinção entre o que seriam aquelas duas instâncias. Para Muniz, hoje muito se confunde o que seriam no campo da comunicação as ideias de *midiatização* e *mediação.* Enquanto a primeira "é uma ordem de mediações socialmente realizadas no sentido da comunicação entendida como processo informacional [...] com ênfase num tipo particular de interação caracterizada por uma espécie de prótese tecnológica e mercadológica da realidade sensível, denominada

medium",[698] a segunda, por sua vez, trata de toda uma problemática ético-política da organização de uma cultura. A ideia de mediação trataria do "fazer ponte entre duas partes" por meio de um código simbólico em comum, a linguagem e suas formas próprias de inscrever-se no real histórico por intermédio das diversas instituições. Segundo Muniz, quando se celebra, hoje, "a aceleração do processo circulatório dos produtos informacionais",[699] sob o rótulo da comunicação, na realidade esquece-se de que tal conceito também inclui outra designação: "A vinculação social ou o ser-em-comum, problematizado pela dialética platônica, pela *koinonia politiké* aristotélica, ao longo dos tempos pela palavra comunidade".[700] Essa comunicação seria da ordem da cultura, das mediações simbólicas que, para fixarem-se na ordem do real, precisariam de suportes concretos que lhes pudesse oferecer alguma estrutura material. Nesse caso, as diversas modalidades institucionais – família, partido, sindicato, escola, todos sob a mesma égide, a lei – seriam responsáveis pela tarefa que na verdade teria como pano de fundo um mesmo solo: a linguagem.

> Com efeito, toda e qualquer cultura implica mediações simbólicas, que são linguagem, trabalho, leis, artes, etc. Está presente na palavra mediação o significado de fazer ponte ou fazer comunicarem-se duas partes [...] mas isto é na

---

698 SODRÉ, 2002: 21.
699 SODRÉ, 2002: 15.
700 Idem.

> verdade decorrência de um poder originário de discriminar, de fazer distinções, portanto de um lugar simbólico, fundador de todo conhecimento. A linguagem é por isso considerada mediação universal.[701]

Sodré afirma que, antes de mais nada, é preciso lembrar àqueles que costumam reverenciar em demasia a era da comunicação, que se deve atentar para o fato de que não se vive uma revolução e sim uma mutação tecnológica. Isso porque a ideia de "revolução" estaria necessariamente vinculada "ao inesperado de um acontecimento (portanto, o transe de uma ruptura) e ao vigor ético de um novo valor".[702] Para ele, a palavra revolução traria em si um novo horizonte ético político que implicaria fundamentalmente uma nova concepção de justiça, o que ele não considera ser possível afirmar neste momento. Segundo o autor, o que de fato se reinventa agora, sob sucessivas inovações tecnológicas, é o velho modelo do liberalismo econômico fundado por Adam Smith. Assim, se quisermos falar em revolução informacional, devemos nos remeter estritamente ao grande volume de informação que nos foi possível armazenar a partir do computador que decerto inaugura uma nova capacidade de fazer circularem informações e mercadorias em velocidade jamais vista. A fluidez e aceleração dos processos de produção e circulação de

701 SODRÉ, 2002: 21.
702 SODRÉ, 2002: 12.

mercadorias e informações, que por sua vez implicam uma nova intensificação da relação com o tempo, seriam, pois, a principal característica deste nosso período histórico. Segundo o autor, o aparecimento dessas novas tecnologias corresponderia a uma espécie de acelerada mutação tecnológica do que seria a base material do conhecido fenômeno da globalização. Esse processo implica a *transnacionalização do sistema produtivo* a partir dos pesados investimentos de capital financeiro e faria de neotecnologias como *microeletrônica (nanotecnologia), computação, física e biotecnologias* suas novas modalidades instrumentais na expansão mundial do capital financeiro.[703] Expansão essa que nada mais seria do que uma reinvenção do conhecido "neoliberalismo". Tal projeto estrutura-se em torno de um governo mínimo, voltado para o fundamentalismo do mercado e legitimado por exacerbado autoritarismo moral com objetivo de consolidar um "ordenamento mercadológico do mundo para além de qualquer desígnio humano".[704]

Durante a formulação do conceito do *bios midiático*, Sodré lembra, no entanto, que tal mutação tecnológica não se pode efetivamente apresentar separada da condição humana. Oriundas da fusão dos diferentes suportes comunicacionais até então constituídos sob a custódia de uma engenharia eminentemente eletrônica, as neotecnologias acabariam por operar mudanças que funcionariam como um divisor de águas. No plano da comunicação, elas

703 Idem.
704 SODRÉ, 2002: 14.

realizam uma distinção, embora não cessem as influências e os diálogos entre os meios de comunicação de massa considerados lineares e tradicionais, que são a televisão, o cinema e o rádio, e essa outra modalidade baseada no modelo digital, multidimensional e interativo. Segundo ele, o fato é que hoje já não podemos separar estas duas dimensões, a das inovações técnicas e a das mediações simbólicas. A expansão das tecnologias comunicacionais teria acontecido de maneira tão contundente, que acabaria por enraizá-las nos processos e rotinas de trabalho, da cultura e da educação.

O avanço principalmente da comunicação digital teria passado a engendrar o que seria uma espécie de hibridização, responsável pela produção de novas dinâmicas sociais ou, ainda, pelo que Sodré chama de *tecnointerações*.[705] No plano profissional, por exemplo, como é recorrente a progressiva eliminação das barreiras físicas entre os diversos suportes, sejam eles a telefonia, a radiodifusão, a computação e a imprensa escrita, os métodos e padrões de qualificação passariam necessariamente a exigir cada vez mais o acréscimo do conhecimento do padrão digital. No âmbito econômico, lembra o autor, não só se poderia esperar uma crescente fusão das empresas, o que acabaria por consolidar os famosos grandes conglomerados financeiros, como também se implementaria uma redefinição dos padrões de consumo, uma vez que se aproximam mais oferta e demanda quando as novas tecnologias permitem ao usuário a montagem de seus próprios equipamentos. Também

705 SODRÉ, 2002: 21.

com a consolidação do comércio mundial realizado pela rede cibernética, delinear-se-ia outro sistema produtivo, que possivelmente faria aparecerem novas modalidades empresariais, bem como outros vínculos trabalhistas. No plano político, por sua vez, tornar-se-iam possíveis novos regimes de visibilidade em que muitas vezes o acontecimento coletivo passa a ser valorado progressivamente segundo sua inserção nas redes e circuitos comunicacionais. No caso da internet, por exemplo, ela acabaria por caracterizar-se como uma ambiência existencial, deixando de ser uma simples ferramenta e passando à condição de novo regime de realidade, com leis e códigos próprios, não mais meramente operacionais, mas que produziriam efetivamente efeitos de realidade. É essa uma ampliação de mundo em que a comunicação deixa radicalmente de ser um mero instrumento, subordinado à vontade humana e cujo uso tinha como objetivo a representação de algum referente externo, e passa a ser também um regime de realidade autônomo. A inserção das neotecnologias na cultura contemporânea inauguraria novos padrões de convívio coletivo, com sistemas de inteligibilidade e repercussão próprios, o que acabaria por inaugurar também novas concepções de verdade agora, centradas, sobretudo, na transformação da ideia que tínhamos de futuro (tempo).

> Está depois em jogo um novo tipo de formalização da vida social, que implica uma outra dimensão da realidade, portanto formas novas de perceber, pensar e contabilizar o real. Impulsionadas pela

> microeletrônica e pela computação ou informática, as neotecnologias da informação introduzem os elementos do tempo real (comunicação instantânea, simultânea e global) e do espaço virtual (criação por computador de ambientes artificiais e interativos) tornando "compossíveis" outros mundos, outros regimes de visibilidade pública. Mas também intensificando os cenários de antecipação dos acontecimentos, o que de algum modo neutraliza a abertura para o futuro.[706]

Segundo Muniz, se, como vemos, é enorme o impacto das novas tecnologias sobre o mundo da sociabilidade a ponto de já não as podermos separar da ideia de comunicação em seu sentido *dialético* (*ser-em-comum, comunidade, mediação simbólica*), nos caberia agora a tarefa de compreender qual o resultado dessa simbiose. É aqui que parecem repousar as maiores preocupações do autor. Sodré questiona em que consiste exatamente o processo chamado tradicionalmente de *midiatização*, pensando-o agora a partir dos aparatos tecnológicos digitais. Por isso, a ideia do "bios midiático que é a resultante da evolução dos meios e de sua progressiva interseção com formas de vida tradicionais".[707] Segundo ele, seria ainda cedo para afirmar qual o resultado efetivo da imbricação entre dispositivos do virtual e as

706 SODRÉ, 2002: 16.
707 SODRÉ, 2002: 238.

"representações clássicas" da sociedade. Afirma, entretanto, que desde já é possível observar alguns desdobramentos desse novo contexto. O principal diz respeito à *fetichização do princípio de realidade* que desde sempre sustentou *o real-histórico*. Segundo ele, ao produzir uma nova qualificação da vida, as tecnologias do virtual acabariam por transformar decisivamente hábitos, costumes, crenças e modos de percepção. Para explicar tal ideia Sodré usa o exemplo do espelho, "considerado na História humana a prótese primitiva que mais se assemelha ao medium contemporâneo".[708] Assim como o espelho, que não é simples cópia refletora, essas novas tecnologias passam também a produtoras de mundo, caracterizam-se como gestoras da sociedade.

Podemos dizer, portanto, que se consolida uma *fetichização do real histórico*, uma modalidade comunicacional que passa a ser não só realidade, ainda que virtual, mas que se afirma, principalmente, como referência das relações individuais e coletivas na sociedade contemporânea. Posto que o advento dessas novas tecnologias comunicacionais não se limita a prescrever, senão organizar efetivamente a dinâmica social, os acontecimentos e a organização societária seriam feitos a partir e para esse "espelho" midiático.[709] Essa seria a principal crítica que Sodré faz ao novo modelo, a de que viveríamos numa sociedade narcísica, marcada por uma tendência generalizada à *virtualização* ou

708 SODRÉ, 2002: 21.
709 Neste sentido, o autor utiliza como exemplo o filme *O show de Truman*. SODRÉ, 2002: 26.

à *telerrealização* das relações humanas, encontrada principalmente nas várias dinâmicas e culturas institucionais, que fazem do mercado uma espécie de poder absoluto, servindo de fundamento para toda a estrutura social. Segundo ele, nossa atualidade seria marcada por uma tecnocultura mercadológica de simulacros virtuais em que "o indivíduo é solicitado a viver, muito pouco autorreflexivamente, no interior das tecnointerações, cujo horizonte comunicacional é a interatividade absoluta ou a conectividade permanente".[710] Para o autor, essas tecnologias mulimidiáticas, assim como o espelho, constituem-se de dinâmicas de inteligibilidade que se caracterizam fundamentalmente como refletoras, e isso faz com que elas estabeleçam certo tipo de relações em que existem e funcionam independentes do referencial externo. Dinâmica que se estenderia ao cenário de sociabilidade que, influenciado de tal forma pela dinâmica dessa realidade virtual, acabaria por construir uma cultura marcada por certa imunização coletiva.

Falamos do contexto em que os indivíduos falam apenas de si mesmos, consolidando ainda mais a cultura do individualismo de nossa contemporaneidade. Uma realidade virtual que funcionaria, num primeiro momento, como espécie de ampliação de visão de mundo, consistindo na produção de uma multiplicação de interpretações de realidade, cujo fundamento estaria em sua incrível capacidade de superar as barreiras de tempo e espaço – tudo isso reunido numa ambiência denominada realidade

710 SODRÉ, 2002: 24.

virtual, cuja maior virtude estaria na eficiência e na operatividade com que faz fluírem as dinâmicas e interações sociais. Realidade virtual, entretanto, que faz dos recursos tecnointeracionais a própria ambiência da convivência. Nesse caso, os desdobramentos desse efeito no plano da sociabilidade se enraizariam de tal maneira nos modos e costumes cotidianos, que de fato construiriam o que Sodré chama de "terceira natureza" – realidade virtual sustentada pela suposta capacidade da tecnologia de superar o tempo e encolher as distâncias, cuja impressão de ampliação de mundo chegaria a constituir a *fetichização do real histórico*.

Conclusão

Sobre o objeto: comunicação, espaço do devir

Nas perspectivas de *sociedade transparente* e *bios midiático* encontramos como característica comum aquela que situa propriamente os meios de comunicação como crivo fundamental de uma importante mudança sócio-histórica. Embora distintos quanto às direções tomadas pelo processo, nos dois casos situa-se a comunicação não apenas como episódio que individualiza nossa atualidade, mas também como aquele nos leva a outra condição societária. Para Vattimo, a implementação de uma sociedade de comunicação generalizada é a condição de chegada ao período pós-moderno. Momento em que nossa experiência de verdade caracterizar-se-ia como sendo de ordem estética, em que a questão da liberdade antecede o tema da verdade, podendo muito especialmente ser entendida segundo o que chamou de *fabulação de mundo*. Para Sodré, uma sociedade cujo *éthos* se encontra definitivamente tecido pelos suportes e dinâmicas comunicacionais tende a erguer um padrão de vínculo social que reproduz o efeito do espelho,

consolidando-se um tipo de sociabilidade especular em que os indivíduos se pensam muito pouco reflexivamente, dado que se tornam meros rebatedores informacionais, produzindo-se o que denominou *fetichização do real histórico*. Há, portanto, entre *fetiche* e *fábula* a questão que nos parece definir a passagem de uma condição moderna a outra denominada pós-moderna a qual envolve diretamente a constituição de objeto de estudo. Em ambos os autores, encontramos, como ponto de inflexão, o fato de prescindir, ou não, do *fundamento*, a questão comum.

Independente das minúcias que caracterizam as distinções das leituras, interessa notar que reside precisamente em torno de tal inflexão o questionamento ao princípio de autonomia, fundado pelo século XVIII, responsável por erguer um projeto de emancipação baseado na educação, de onde advém o imperativo do objeto. Ainda que não tenha ficado restrito ao âmbito do conhecimento, o projeto que vislumbrou um progresso do gênero humano através do *Esclarecimento* fundou boa parte de suas premissas centradas num ideal de educação em que o objeto teria desempenhado papel decisivo. Nesse caso, o objeto aparece não apenas como forma de legitimar categorias internas de inteligibilidade, mas também, como fundamento de um ideal em que, ao conhecimento, pertence um projeto de liberdade. Entretanto, esse ideal de liberdade moderno hoje estaria sendo eclipsado pelo ideal de informação, ocasião em que a tecnologia configura um novo *éthos*, tornando dispensável a centralidade do objeto. Assim, o imperativo em torno da conquista de objeto de estudo diz respeito

à passagem histórica em que, sob o signo da tecnologia, suspende-se ou reinventa-se a questão do fundamento a partir do regime de gerenciamento/gestão da informação. Nesse caso, estaríamos imersos entre o projeto científico fundado pela modernidade e aquilo que, em seguida, fundado na tecnologia, muitos teóricos viriam a chamar de pós-modernidade.

Trata-se de pensar o *acontecimento* tecnologia como signo de uma experiência histórica da razão. Se retomamos o texto de Foucault poderíamos dizer que é precisamente esse o "elemento do presente que se trata de reconhecer, distinguir, decifrar entre todos os outros", porque é ele o aspecto que define nossa época e, ao mesmo tempo, se torna a "expressão de um processo que concerne ao pensamento, ao conhecimento, à filosofia".[711] Daí a importância das proposições de Vattimo e Sodré. Como dito, não tanto pelas diferenças, mas pelo fato de que situam a comunicação como acontecimento que caracteriza nossa atualidade como limiar histórico, isto é, elemento fundamental de mudança para outra coisa que, embora não se saiba exatamente o que será, faz das tecnologias comunicacionais *modos de ser* de sua passagem. Experiência que nos coloca em sintonia com aquela descrita por Foucault como sendo de uma *ontologia do presente* porque nesse itinerário as tecnologias da comunicação se constituem modos de "diagnosticar nossos devires atuais".[712] Podemos pensar em

711 FOUCAULT, 2010: 13.
712 DELEUZE; GUATARRI, 1992: 145.

que medida não se estaria constituindo, em torno de tais tecnologias, um conjunto de reflexões que as caracterizam como instâncias em que se passam as diferenças do presente, do atual, ou seja, a comunicação como espaço do diagnóstico de devires, "inventor de novos modos de existência imanentes".[713] Nessa perspectiva, a determinação histórica que caracteriza o campo da comunicação é a mesma que define o imperativo em torno do objeto. Pode-se pensar esse processo como a consolidação de um campo de estudos indissociavelmente atrelado à emergência do *evento tecno-logia*, acontecimento que, por sua vez, seria protagonista da própria crise das ciências sociais.

De fato, o modelo que não pode prescindir da constituição de objeto de estudo advém do período moderno. Embora venha sendo transformado em diversas instâncias, como se pode observar na própria reflexão de Vattimo e Sodré (são muitos os exemplos que remetem a uma nova configuração histórica), não se pode simplesmente dizer que a modernidade tenha chegado ao fim, como se fosse possível dizer que a chegada de novas influências fazem as anteriores desaparecerem, ou melhor, serem superadas. Na realidade, o próprio Vattimo, emblemático defensor de uma atualidade pós-moderna, afirma que a experiência estética da verdade, a qual, segundo ele, define nossa contemporaneidade, não significa exatamente *superação*. O que nos parece haver de inédito, e aí está toda a confusão, é uma espécie de coexistência de padrões, dos quais

713 Idem.

ainda vigoram tanto aqueles que chegam para anunciar o novo quanto aqueles outros, fundados pela modernidade, em meio aos quais se encontra o imperativo da constituição de objeto para que determinada prática científica seja alçada à condição de área do saber. Nesse sentido, pode-se dizer que a demanda em torno do objeto situa-se na mesma condição em que foi apresentada a centralidade dos meios de comunicação em nossa atualidade, ou seja, na condição de elemento que traz em si elementos da passagem de uma época a outra, em que acabam por vigorar tanto aspectos do que se está deixando para trás como aqueles que se vai inaugurando. Enquanto determinação histórica o imperativo do objeto continua a vigorar, posto que representa importantes traços de uma modernidade cuja herança cultural ainda exerce alguma influência em boa parte de nossa atualidade, sobretudo no meio científico. Mais do que isso, ela se apresenta como forma de pensar o projeto do *Esclarecimento*, cujo ideal de liberdade não se restringe aos autos do conhecimento, como bem observou Adorno.[714] Significa dizer da mesma forma, que se a questão do objeto remete invariavelmente a uma passagem histórica, da modernidade ao que seria uma pós-modernidade, é preciso, de alguma maneira, "fazer o luto" do projeto de *emancipação* baseado na educação. Falamos, portanto, da importância de se refletir acerca das possibilidades e limites de tal empreendimento, sobretudo, como forma de compreender, de fato, do que trata sua possível

714 ADORNO, 1995.

extinção. Essa nos parece ser a questão à qual devemos nos remeter quando investigamos a necessidade, ou não, do objeto de estudo como forma de determinar a legitimidade das diferentes práticas científicas.

Do afeto como distinção comunicacional: *simultaneidade*

No itinerário proposto, a contribuição de Bourdieu torna-se fundamental. Sua reflexão representa uma espécie de síntese de época. Os postulados por ele apresentados, modos pelos quais alcançamos a construção de um saber propriamente científico, sintetizam o projeto moderno que procurou pensar boa parte da produção do conhecimento a partir dos pressupostos de uma autonomia da razão. Trata-se do modelo que procurou balizar os critérios de aferição do valor de verdade da produção científica ao objeto, isto é, da perspectiva que, em última instância, não pode prescindir da constituição de tema de estudo específico como condição através da qual se deve reconhecer em determinada prática científica a chancela de disciplina na ordem do conhecimento. Sendo assim, se trabalhamos segundo seus pressupostos, não parece restar dúvidas quanto à consolidação da comunicação como campo do conhecimento largamente legitimado. O mesmo vale para sua natureza interdisciplinar. A comunicação é um campo do conhecimento, e sua principal característica é precisamente esta: trata-se de um campo por natureza interdisciplinar. No entanto, se nos perguntamos por uma ciência

da comunicação, na perspectiva de Bourdieu, a resposta não apenas passa por sua constituição enquanto disciplina na ordem do saber, como efetivamente diz respeito à conquista de objeto de estudo. Sendo assim, a questão remete ao problema da especificidade da fala comunicacional. Segundo Bourdieu, a especificidade se constrói ou adquire a partir do que denomina o *valor distintivo* do discurso científico. Modo pelo qual as disciplinas adquirem relativa autonomia frente aos fatos do mundo, em especial, em função da *originalidade* dos discursos que realizam sobre o universo dito macrocosmo. Assim, os conceitos de autonomia e especificidade discursiva encontram-se não apenas intimamente relacionados, mas, fundamentalmente determinados pela perspectiva *hermenêutica*, habilitada pelo trabalho interpretativo, de onde pode provir a atividade da criação, decisiva na consolidação de qualquer que seja a área do saber. Daí o crivo do capital científico "puro" ou intelectual. Instância em que a ciência organiza seus próprios atributos internos, depende de sua acumulação e distribuição a capacidade de cada campo constituir níveis relativos de autonomia. Da mesma forma, estaria em torno de seus limiares a aquisição de objeto de estudo. De todo modo, como se sabe, não se conquista objeto de estudo por decreto, senão por determinada partilha comum, portanto política e temporal, de conceitos e abordagens teóricas em torno de determinado assunto.

No caso da comunicação, pode-se dizer, tal consenso não existe, embora continue vigorando o desejo de conquista de objeto de estudo próprio. Nesse caso, o

empreendimento epistemológico precisaria observar como se vai adjetivando o fenômeno em questão. Nessa perspectiva procuramos aqui contribuir. Para tal, decidimos por fazer nossa leitura adotando, inicialmente, como recurso de trabalho, a genealogia como procedimento metodológico. A ideia foi observar o contexto em que surgem os termos e conceitos que viriam efetivamente a constituir o campo de estudos denominado comunicação social. Mais do que isso, procurávamos o elemento que especificaria tal surgimento, de modo que nos fosse possível, a partir de determinado momento, observar a questão cuja abordagem privilegiada se diria de comunicação social. Como vimos, é a sociedade de massa que cria as condições de aparecimento do fenômeno aqui estudado, assim como é a Revolução Industrial aquela que inaugura o formato de comunicação, origem de novo campo de estudos de comunicação de massa, mais conhecidos hoje como estudos de mídia, em que a questão da técnica desempenha, a nosso ver, papel decisivo. É ela que especifica o campo em questão, dado que a singularidade epistêmica em torno do conceito de mídia não pode prescindir de seu crivo fundamental. Da mesma forma, é também a presença da técnica nas práticas comunicacionais o que daria origem à tradição que vem pensando a comunicação a partir de uma abordagem efetivamente instrumental. Nesse sentido, a incursão histórica na questão se torna decisiva. Nosso objetivo não se restringiu apenas à fundamentação da proposição, demonstrando a pertinência e envergadura do problema, mas, visou, sobretudo, construir a viabilidade de

um retorno propositivo a nossa atualidade, segundo as ressonâncias apontadas pelo recurso genealógico no debate acerca da constituição de uma episteme comunicacional. Ocasião em que finalmente nos deparamos com o fenômeno da *midiatização social*.

Nossa adjetivação, portanto, do fenômeno passa, assim como a conclusão em torno do imperativo do objeto, por aqueles dois autores, Vattimo e Sodré, apresentados no capítulo anterior. Em ambas as leituras encontra-se, a nosso ver, o aspecto que, uma vez desenvolvido e pesquisado, poderia vir a contribuir para o que se vem chamando do encontro da especificidade comunicacional. Falamos do advento do *valor-afeto*[715] como principal característica de uma ambiência histórica dita comunicacional. Tanto na ideia de *fetichização do real histórico* como na proposição de uma contemporaneidade marcada pela *fabulação de mundo*, experiência de verdade como sendo de ordem estética, vigora o problema fundamental do afeto como grande acontecimento de nossa contemporaneidade. Nesse caso, se, como afirma Foucault, a modernidade teve como grande signo o problema da Revolução e da procura da garantia do Progresso para toda a humanidade, nossa contempora-

715 O termo *valor-afeto* é apresentado por Muniz Sodré em ocasião recente em que o autor se pergunta pela "força primordial do sensível" não apenas na constituição de "formas emergentes de sociabilidade", mas também como acontecimento que remete à necessidade de "outra atitude epistemológica ou interpretativa para a análise que pretendemos chamar de *comunicacional*". SODRÉ, 2004: 16.

neidade teria na questão da *afecção*, do *afeto* (*aisthesis*)[716] sua marca fundamental.

Tal característica tem nos meios de comunicação uma espécie de efeito-instrumento. Se, por um lado, são eles verdadeiros porta-vozes do acontecimento que remete a causas mais profundas, por exemplo, ao próprio movimento da história que, segundo Vattimo, coloca como diferencial de nossa época dita pós-moderna o problema da liberdade como anterior ao da verdade, por outro, são eles os grandes produtores do episódio em questão. Embora racionalizada segundo os pressupostos da mercadoria e do consumo, os suportes comunicacionais teriam na premissa estética sua grande especificidade. Nos referimos à construção de um modo de se apresentar, de pedir atenção, de dialogar, enfim, legitimar-se e legitimar vínculos sociais que passam por registros estéticos os quais têm no afeto sua grande envergadura. Evidentemente, dada sua exploração como mercadoria – portanto, uma emoção administrada –, o que tem acontecido é que se têm produzido sentimentos, na maioria das vezes, impregnados de sensorialismos e esvaziados de afeto. Na realidade, o que se tem hoje é uma administração interessada (e profissional) da experiência do afeto, por meio de uma cultura do sensitivo/sensorial que, ancorada em preceitos comportamentalistas, oferece suprapoderes aos modelos cognitivos segundo os quais tudo começa e termina na mente, de onde se destaca o atual axioma do corpo em nossa atualidade. Nesse

716 Expressão apresentada por Muniz Sodré (2006: 17).

caso, sua recente reconfiguração figura no plano de uma abstrata e asséptica imanência, posto que justificado pelo modo eficiente de avançar em torno dos ideais de controle e exatidão das tecnologias do virtual.

De todo modo, ainda assim, como afirma Sodré, pode-se perguntar "sobre a possibilidade de existência de uma potência emancipatória na dimensão do sensível, do afetivo ou da desmedida, para além, portanto, dos cânones limitativos da razão instrumental".[717] Isso porque a questão remete diretamente à atual conformação comunicacional. Se devêssemos nomear o elemento que caracteriza fundamentalmente os meios de comunicação hoje, certamente poderíamos nos remeter à afetividade como pedra de toque dos engenhos midiáticos. O acontecimento ganha maior visibilidade quando os desdobramentos da técnica assumem, em nossa atualidade, outra contingência, sobretudo no formato tecnologia, cuja transformação retira a comunicação da abordagem instrumental, colocando-a como ambiência histórica. Falamos da instauração de uma atmosfera estética oriunda dos diversos *sensorialismos* midiáticos, que se consolidam efetivamente como novas ferramentas intelectivas.

Nesse caso, não nos referimos tanto aos suportes, mas a uma reinvenção de inteligibilidade promovida pela intensa simbiose entre as práticas institucionais e as mídias, cujo resultado pode ser compreendido segundo o aparecimento

717 Idem.

do *bios* virtual.[718] Seria, portanto, a condição de atmosfera sensorial aquela que não apenas melhor caracteriza o fenômeno da comunicação em nossos dias, como também aquela que acaba por colocar definitivamente o *valor-afeto* como problemática específica do paradigma disciplinar comunicacional. Desdobramento direto do advento tecnológico, a questão diz respeito ao modo como se dá, na comunicação, o retorno do problema da *aparência* (da tradução do visível), também entendida como retorno do *nada*, do *mal*, do *sensível*, do *mutável*, do *falso*, do *animal,* do *contingente*, do *múltiplo*,[719] enfim, de todas aquelas instâncias que representavam possíveis reversos da opção feita na Grécia clássica, quando da instauração do *comparativo ontológico* como origem do empenho de "igualar a realidade à luminosidade, [...] identificar realização com iluminação, [...] colar o real à luz".[720] Essa, portanto, a particularidade que envolve as novas tecnologias comunicacionais. Estandartes de nossa época, elas se constituiriam agentes da passagem da técnica à condição de *imagem de mundo.* Esse o paradoxo contido na conformação atual da técnica. Ao instaurar o paradigma da visibilidade, muito especialmente através do ideal de transparência, como novo valor social, ela também faz retornar o problema da *aparência*. Na vigência da era virtual, se, por um lado, corremos o risco de permanecer restritos a imagens de mundo cujos princípios de inteligibilidade já não fazem

718 SODRÉ, 2002: 25.
719 CARNEIRO LEÃO, 2002: 79.
720 CARNEIRO LEÃO, 2000: 148.

referência a um real externo, por outro, a radicalidade do crivo tecnológico também aponta para a diluição do *comparativo ontológico*, responsável por colocar, por exemplo, a *aparência* no lugar do engano, do passageiro, da suspeita. A extinção de tal comparativo mistura novamente instâncias cujas dicotomias se mantiveram separadas durante longo período histórico. Nesse caso, a centralidade da imagem (do visível), como já dito, não prefigura representação, mas a própria possibilidade do retorno da questão da natureza, ainda que não exatamente na figura de uma *physis* (objeto) a ser dominada segundo os pressupostos da lógica, como na modernidade.

Natureza aparece aí como um daqueles elementos que ficaram de "fora" na construção dos muros da razão, cujo retorno se dá particularmente na figura de Dioniso, representante das forças que configuram a paixão erótica, o *pathos,* que não pertence a um homem, mas está presente em todos eles. É do retorno da força que ficou ausente quando da instauração da lógica como modalidade universalizante de uma razão ocidental que estamos tratando. Falamos, pois, a respeito do retorno de Dioniso, entendido como força bruta e espiritual da natureza, do homem em seu estado animal, rudimentar, de simbiose com o próprio universo. Em vez de delimitação, calma e serenidade, Dioniso traria êxtase, extravagância, enfeitiçamento e frenesi, sentimentos que, entretanto, viriam juntos com crueldade, força grotesca. A questão, portanto, seria como lidar com tal retorno. Isso porque, diante da necessidade de dominar essa força, a ciência e a religião, em nome de

uma razão autônoma, acabaram por separá-la totalmente do homem. Esse é o gesto de fundação do saber ocidental que acabou por colocar as representações dionisíacas como da ordem da suspeita, do vergonhoso, do ameaçador. Nesse sentido, separou o homem de sua mais poderosa força: a própria natureza. Vattimo trata da possibilidade de compreender tal retorno, de recuperar ou, melhor, acolher, fazer essas forças chegarem às forças apolíneas nas representações da consciência – mas não as censurando ou interditando; antes dando-lhes fluxo, ou seja, fazendo-as *comunicarem*. Aqui, portanto, o ôntico comunicacional. Seja entre dia e noite, entre mutável e imutável, essência e aparência, Dioniso e Apolo, o problema remete ao interstício das diferenças como espaço-natureza do *comunicacional*. Aí residiria, se quisermos, o desafio de uma ontologia comunicacional. Trata-se de compreender a comunicação como *espaço* dos contrários. Nessa perspectiva, havendo comunicação, haveria acontecimento, por isso a importância das forças apolíneas: por seu intermédio foi possível viver a experiência da embriaguez sem perder a lucidez. Segundo Vattimo, os gregos a teriam criado como possibilidade de viver as forças da natureza, destruidora e brutal, que Dioniso teria evocado; algo, no entanto, que não as tentasse destruir, mas que apenas eliminasse seu caráter de puro veneno, que, de fato, aniquilaria a vida. Foi Apolo, deus do sonho e da beleza, quem teria redimido o mundo helênico atraindo as forças dionisíacas para o mundo da bela aparência: transformando as forças dionisíacas – irracionais, bárbaras e destruidoras – em comunicação, ou seja, fazendo-as chegarem à civilização grega. Nessa direção ocorre a celebração da ilusão da aparência, por meio da qual o povo grego consegue salvar-se do peso da irracionalidade, bem como das forças aniquiladoras da natureza trazidas por Dioniso. Essa seria, portanto, a experiência do comunicacional. Podemos compará-la à *metafísica de artista*,[721] experiência que busca, na vivência *simultânea,* a comunicação das duas instâncias: ilusão e verdade, essência e aparência, vida e morte, alegria e sofrimento, dor e prazer. Essa experiência de *simultaneidade*, fundamentalmente estética (trágica), representa o acolhimento da afetividade (estado de natureza) como elemento da produção de verdade.

Segundo Vattimo, essa experiência estética da verdade seria, portanto, um dos marcos fundamentais da passagem a nossa condição pós-moderna. Caracterizada pelo desaparecimento do *comparativo ontológico* responsável por estabelecer as dicotomias em que estávamos acostumados a nos situar, por exemplo, a distinção entre ficção e realidade, nossa época mistura um conjunto de categorias de inteligibilidade, solicitando novas interpretações do visível a partir, sobretudo, de amálgama ensaístico, de onde, então, provém a centralidade da perspectiva comunicacional. De todo modo, em nosso caso, os esforços situam-se na tentativa de pensar de que maneira tal conformação histórica, que tem na afetividade e nos meios de comunicação uma relação de produto e produtor, engendra importantes ressonâncias

721 MACHADO, 2002: 29.

junto aos chamados vínculos sociais. Muito especialmente a pergunta remete aos resultados que daí provêm e que podem ser remetidos diretamente ao processo que se vem chamando hoje de midiatização social: processo social que procura ocupar-se da crescente interação entre os processos sociais e o desenvolvimento tecnológico. Nesse caso, a pergunta sobre o *valor-afeto* deriva diretamente da experiência mais ampla denominada sociedade midiatizada.

Referências

ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político*: uma introdução. Trad. Mauro Gama, Cláudia Martinelli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ARAÚJO, Carlos Alberto. A pesquisa norte-americana. In HOHLFELDT, Antonio; MARTINO, Luiz C; FRANÇA, Vera V. 3. ed. *Teorias da comunicação*: conceitos, escolas e tendências. Petrópolis: Vozes Editora, 2007.

ARISTÓTELES. *Metafísica* (Livro VII, 1, 1028 B). Trad. Valentin Garcia Yebra. 2. ed. Madrid: Gredos, 1998.

ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer*: palavras e ação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BACHELARD. Gaston. *O novo espírito científico*. Trad. Remberto Franscisco Kuhnen. São Paulo: Abril cultural (Coleção Os Pensadores.), 1979.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In *Magia e técnica, arte e política. Obras escolhidas*, v. 1. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BERGER, C.; MAROCCO, B. *A era glacial do jornalismo*: teorias sociais da imprensa. Porto Alegre: Sulina, 2008.

BOBBIO, Norberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Trad. Alfredo Fait. São Paulo: Mandarim, 2000.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Vol. 1. 11. ed. Coord. Trad. João Ferreira. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência*. Por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Editora Unesp, 2004a.

_________. *Para uma sociologia da ciência*. Lisboa: Edições 70, 2004b.

_________. O campo científico. In ORTIZ, Renato (Org.). *A sociologia de Pierre Bourdieu*. São Paulo: Olho D'Água: 2003.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. *Ofício de sociólogo*: metodologia da pesquisa na sociologia. 6. ed. Petrópolis: Vozes Editora, 2007.

BLUMER, H. *Symbolic Interacionism*: perspective and Method. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1969.

BRAGA, José Luis. *A sociedade enfrenta sua mídia*: dispositivos sociais de critica mídiatica. São Paulo: Paulus, 2006.

_________. Os estudos de interface como espaço de construção do campo da comunicação. *Contracampo*, Rio de Janeiro, v. 10/11, 2004a: 219-235.

_________. Sobre objetos e abordagens – sua contribuição para a pesquisa em comunicação & sociedade. *Revista e-Compós*, Brasília, v. 1, n. 1, 2004b: 1-13.

_________. Constituição do campo da comunicação. *Verso e Reverso*. Revista de Comunicação, São Leopoldo, ano 14, n. 30, 2000: 11-39.

BRETON, Philippe. *A utopia da comunicação.* Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

_________. *L'utopie de la communication*. Paris: La Découverte, 1992.

CANCLINI, Néstor Garcia. *A globalização imaginada. São Paulo*: *Editora Iluminuras, 2003*.

_________. *Culturas híbridas*: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Edusp, 1998.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *O Espírito e a História*. Palestra realizada junto ao Núcleo de Pesquisa em Filosofia Grega Clássica e Helenística. Seminário decorrente do projeto *Phasis – palavra traduzida* promovido pela UFRJ e UFPB com o financiamento da Capes/Procad (2001-2005). No prelo.

_________. A vigência do poético na regência do virtual. *Revista Tempo Brasileiro*. Julho-Dezembro, no. 166/167. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2006: 165-172.

_________. *A pós-modernidade*. Conferência realizada na Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, dezembro de 2002.

_________. *Aprendendo a pensar*. Vol. I. 5. ed. Petrópolis: Vozes Editora, 2002.

_________. *Aprendendo a pensar*. Vol. II. 2. ed. Petrópolis: Vozes Editora, 2000.

___________. *A crise da ética hoje*. Palestra realizada junto ao Núcleo de Pesquisa em Filosofia Grega Clássica e Helenística. Curso de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, UFPB: 2001.

CASANOVA, Marco Antonio. *Nada a caminho*: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CASSIRER, Ernest. *A filosofia do iluminismo.* Trad. Álvaro Cabral. 2. ed. Campinas: Editora Unicamp, 1994.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes Editora, 1994.

CHÂTELET, François, DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. *História das ideias políticas.* Trad. Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_________. *Uma história da razão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

COHN, Gabriel (Org.). *Comunicação e indústria cultural*. 4. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

COMTE, A. *Opúsculos de filosofia social*: apreciação sumária do conjunto do passado moderno. Trad. Ivan Lins e João Francisco de Souza. Porto Alegre/São Paulo: Editora Globo/Edusp, 1972.

D'ALESSIO FERRARA, Lucrécia. Epistemologia da Comunicação: além do sujeito e aquém do objeto. In LOPES, Maria Immacolata Vassalo de (Org.). *Epistemologia da comunicação*. São Paulo: Loyola*,* 2003: 55-67.

D'AMARAL, Marcio Tavares. *Comunicação e diferença*: uma filosofia de guerra para uso dos homens comuns. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

D'AMARAL, Marcio Tavares; CARNEIRO LEÃO, Emmanuel; SODRÉ, Muniz e DÓRIA, Antônio Franscisco. *A máquina e seu avesso*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1987.

DE FLEUR, Melvin; BALL-ROKEACH. *Teorias da comunicação de massa*. Trad. Octavio Alves Velho, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*: capitalismo e esquizofrenia. V. 5. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34. 1992.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 4. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes: 2009.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ECO, Umberto. *A obra aberta*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

EURÍPEDES. *As bacantes*. Tradução e introdução de Eudoro de Sousa. São Paulo: Hedra, 2010.

FAUSTO NETO, A; GOMES, Pedro Gilberto; BRAGA, José Luiz e FERREIRA, Jairo. *Midiatização e processos sociais na América Latina*. São Paulo: Paulus, 2008.

FAUSTO NETO, A. *Midiatização, prática social – prática de sentido.* Trabalho apresentado no Encontro da Rede Prosul – Comunicação, Sociedade e Sentido. Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos, São Leopoldo, dezembro de 2005.

FAUSTO NETO, A; AIDAR PRADO, J. L., DAYRELL PORTO, S. (Org.). *Campo da comunicação*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2001.

FERREIRA, Giovandro Marcus; MARTINO, Luiz Cláudio. *Teorias da comunicação*: epistemologia, ensino, discurso e recepção. Salvador: Edufba, 2007.

_________. Em busca da disciplinarização da comunicação: da noção de campo aos domínios de pesquisa. In LOPES, Maria Immacolata Vassalo de (Org.).

Epistemologia da comunicação. São Paulo: Loyola, 2003: 253-276.

FERREIRA, Jairo. *Cenários, teorias e epistemolgias da comunicação*. Rio de Janeiro: E-papers, 2007.

FLUSSER, Vilém. *Ensaio sobre a fotografia*: para uma filosofia da técnica. Lisboa: Relógio D'água, 1998.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 22. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_________. *O governo de si e dos outros*: curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_________. *Microfísica do poder*. 16. ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal; 2001.

_________. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. 8. ed. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_________. O que é o Iluminismo. In ESCOBAR, Carlos Henrique (Org.). *Dossier* – últimas entrevistas. Rio de Janeiro: Taurus Editora, 1984: 103-112.

FRANÇA, V., MARTINO, L., HOHLFELDT, A. (Org.). 3. ed. *Teorias da comunicação*. Petrópolis: Vozes Editora, 2001.

FRANÇA, Vera; WEBER, Maria Helena; PAIVA, Raquel; SOVIK, Liv (Org.). *Livro do XI COMPÓS.* Estudos de comunicação. Porto Alegre: Sulina, 2003.

FRANCO FERRAZ, Maria Cristina. Genealogia, comunicação e cultura somática. *Revista Famecos*: mídia, cultura e tecnologia, Porto Alegre, v. 20, n.1, 2013.

_________. *Platão*: as artimanhas do fingimento. Rio de Janeiro: Relume Dumará (Conexões 3), 1999.

GALIMBERTI, Umberto. *Psiche e techne*: o homem na idade da técnica. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006.

GALLY, Miguel. *O ambiente do belo e o pluralismo nas artes visuais*: inspirações para uma atualização da "Crítica da Faculdade de Julgar Estética" de I. Kant. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

_______. *Liberdade e direito: estudos sobre Kant e Hegel.* Revista Sofia. Vol IX. N.11 e 12. Vitória: UFES, 2004.

GOMES, Wilson. O estranho caso de certos discursos epistemológicos que visitam a área de Comunicação. In LOPES, Maria Immacolata Vassalo de (Org.). *Epistemologia da comunicação*. São Paulo: Loyola, 2003: 313-329.

GRAFMEYER, Y., JOSEF, I. (Org.). *L'École de Chicago*. Paris: Editions du Champ urbain, 1971; Paris: Aubier, 1984.

GRAMSCI. Antonio. *Cadernos do cárcere*. Vol. 5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

GUNNEL, John. *Political Philosophy and Time.* Connecticut: Wesleyan University Press, 1968.

HABERMAS, Jurgen. *Técnica e a ciência como 'ideologia'*. Lisboa: Edições 70, 2001.

_________. *L'Espace public, arqueologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise.* Paris: Payot, 1978.

HEGEL, G.W.F. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. S. Paulo: Martins Fontes, 1997.

_________. *Razão na história:* introdução à filosofia da história universal. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. In *Ensaios e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Shuback. Petrópolis: Vozes Editora, 2001.

_________. La época de la imagem del mundo. In *Caminos del bosque*. Madri: Alianza, 1995.

_________. O retorno ao fundamento da metafísica (1949). In *Introdução à metafísica*. 4. Ed. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HERÁCLITO. *Fragmentos*. Origem do pensamento. Coleção Diagrama – 1. Edição bilíngue com tradução, introdução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

HOHLFELDT, Antonio; MARTINO, Luiz C; FRANÇA, Vera V. *Teorias da comunicação*: conceitos, escolas e tendências. 3. ed. Petrópolis: Vozes Editora, 2007.

IANNI, Otavio. Globalização: novo paradigma das ciências sociais. *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 8, 1994.

INNIS, Harold, A. *O viés da comunicação*. Trad. Luiz C. Martino. Petrópolis: Vozes Editora, 2011.

JAPIASSU, Hilton. *A crise das ciências humanas.* São Paulo: Editora Cortez, 2012.

_________. *Como nasceu a ciência moderna: e as razoes da filosofia.* Rio de Janeiro: Imago, 2007.

_________. *Introdução ao pensamento epistemológico*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

JAUSS, H. R. *A estética da recepção como provocação*. São Paulo: Ática, 1994.

KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes* (1797-98). Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.

_________. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006. Coleção Pólen.

_________. *Crítica da razão prática* (1788). Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994a.

_________. *Crítica da razão pura* (1787). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994b.

_________. *Doutrina do direito (*Parte I da *Metafísica dos costumes).* Trad. Edson. Bini. São Paulo: Ícone, 1993.

_________. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência (*1783). Trad. Tania Maria Bernkopf. In *Textos selecionados* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_________. Resposta à pergunta: o que é "esclarecimento"? (*Aufklärung*). In *Textos seletos*. Ed. bilíngue. Trad. de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes Editora, 1985.

_________. *The beautiful and the sublime*. Berkeley: University of California Press, 1960.

KATZ, Elihu. O estudo da comunicação e a imagem da sociedade. In *Comunicação e indústria cultural*. 4. ed. Gabriel Cohn (Org.). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

KATZ, E.; LIEBES, T. *Watching Dallas.* The export of meaning. New York: Oxford University Press, 1990.

KRACAUER, Siegfried. *O ornamento da massa*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

KUHN, Thomas. *A tensão essencial*. Lisboa: Edições 70, 1989.

LASSWELL, Harold D. A estrutura e a função da comunicação na sociedade. In *Comunicação e indústria cultural*. 4. ed. Gabriel Cohn (Org.). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

LAZARSFELD, Paul; MERTON, R. Comunicação de massa, gosto popular e ação social. In *Comunicação e indústria cultural*. 4. ed. Gabriel Cohn (Org.). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 2008.

LIMA, Venício A. *Mídia, teoria e política*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna.* Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

LOPES, Maria Immacolata Vassallo de. *O campo da comunicação*: sua constituição, desafios e dilemas. *Revista Famecos*, Porto Alegre, 2006: 16-30.

_________. As fronteiras entre as ciências sociais vistas da comunicação: uma aproximação aos estudos sociais das ciências. *e-compós* (Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação), n. 1, 2004a.

_________. *Por um paradigma transdisciplinar para o campo da comunicação.* VII Congresso da ALAIC. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, 2004b.

_________. *Telenovela*: internacionalização e interculturalidade. São Paulo: Loyola, 2004c.

_________. (Org.). *Diversidade & interdisciplinaridade*: teses e dissertações – Ciências da Comunicação, 1972-2002. São Paulo: Nupemeca/USP, 2003a.

_________.(Org.). *Epistemologia da comunicação*. São Paulo: Edições Loyola, 2003b.

_________. O campo da Comunicação: reflexões sobre o estatuto disciplinar. *Revista USP*, São Paulo, n.48, 2000/2001.

_________. (Org.). *Vinte anos de ciências da comunicação no Brasil*: avaliação e perspectivas. Santos: Universidade Santa Cecília, 1999.

_________. *Pesquisa em comunicação*. 7. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

LOPES, Maria Immacolata Vassallo de; BRAGA, José Luiz e SAMAIN, Etienne. Proposta de atualização da categorização do campo da comunicação em subáreas. In FAUSTO NETO, Antonio; PRADO, José Luiz Aidar; DAYRELL PORTO, Sérgio (Org.). *Campo da comunicação* – caracterização, problematizações e perspectivas. João Pessoa, Editora UFPB, 2001: 91-108.

LOPES, Maria Immacolata Vassallo de; FUENTES NAVARRO, Raúl. *Comunicación*: campo y objeto de estúdio: perspectivas reflexivas latinoamericanas. Guadalajara: Univ. Autônoma de Aguascalientes/Univ. de Colima/Univ. de Guadalajara: Iteso, 2001.

MACIEL JÚNIOR, Auterives. *Pré-socráticos*: a invenção da razão. São Paulo: Odysseus Editora, 2003.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

MARCONDES FILHO, Ciro. *O princípio da razão durante. O conceito de comunicação e a epistemologia metafórica*. Nova teoria da comunicação III. Tomo V. São Paulo: Paulus, 2010.

_________. *O escavador de silêncios*: formas de construir e desconstruir sentidos na comunicação. Nova teoria da comunicação II. São Paulo: Paulus, 2004.

MARCUSE, Herbert. *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press, 1964.

MARTIN-BARBERO, Jesús. *Ofício de cartógrafo.* Travessias latino-americanas da comunicação na cultura. São Paulo: Loyola, 2004.

MARTINO, Luiz C. Ceticismo e interdisciplinaridade: paradoxos e impasses dateoria da comunicação. *VII Congresso da ALAIC*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2004.

MARTINO, Luiz C.; BERGER, Chaves R.; CRAIG, Robert T. *Teorias da comunicação*: muitas ou poucas? Cotia: Ateliê Editorial, 2007.

_________. Ceticismo e inteligibilidade do saber comunicacional. *Ciberlegenda*, Niterói, n. 5, 2001.

MATTELART, Armand; MATTELART, Michèle. *Histórias das teorias da comunicação*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

MORAES, Dênis de. *Sociedade midiatizada*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

MCCOMBS, Maxwell. *A teoria da agenda*: a mídia e a opinião pública. Petrópolis: Vozes Editora, 2009.

MCHLUP, F. *The production and distribution of knowledge in the Unites States*. Princeton: Princeton University Press, 1962.

MCLUHAN, Marshall. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix, 2007.

_________. *La galaxie Gutenberg*. Paris: Gallimard, 1977. Col. Idées.

MIÈGE, Bernard. *O pensamento comunicacional*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes Editora, 2000.

MILLS, C.W. *The sociological imagination*. Harmondsworth: Penguin, 1970.

MOLES, Abraham Moles. *Théorie structural de la communication et société*. Paris: Masson, 1986.

MORIN, Edgar. *Culturas de massa no século XX*: o espírito do tempo. Rio de Janeiro: Forense, 1984.

_________. *L'esprit du temps*. Paris: Grasset, 1962.

ORTIZ, Renato (Org.). *A sociologia de Pierre Bourdieu*. São Paulo: Olho D'Água, 2003.

_________. *A moderna tradição brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

PARK, Robert. A notícia como forma de conhecimento: um capítulo dentro da sociologia do conhecimento. In BERGER, C.; MAROCCO, B. *A era glacial do jornalismo*: teorias sociais da imprensa. Porto Alegre: Sulina, 2008.

PARRET, Herman. *A estética da comunicação*: além da pragmática. Tradução Roberta Pires de Oliveira. Campinas: Ed. Unicamp, 1997.

POPPER, Karl. *The logic of scientific discovery*. London: Hutchinson, 1965 (1st ed., London: Hutchinson and Co., 1959).

RUBIM, Antônio Albino Canelas. *Comunicação e política*. São Paulo: Hacker editores, 2000.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

_________. *Técnica, espaço, tempo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

_________. *Por uma outra globalização*: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2005.

_________. Das modas ao modo, trajetórias da geografia humana. In *Sexta-feira – Antropologia, artes e humanidades*, São Paulo, n.3, 1998.

SAUSSURE, F. de. *Curso de linguística geral* (1906-1911). 20. ed. São Paulo: Cultrix, 1997.

SIMMEL, Georg. As grandes cidades e a vida do espírito. *Mana: estudos de antropologia social*, Rio de Janeiro, vol. 11, n. 2, out 2005: 577-592.

_________. Digressions sur l'étranger. In GRAFMEYER, Y., JOSEF, I. (Org.), *L'École de Chicago*. Paris: Aubier, 1984.

_________. Métropoles et mentalité. In GRAFMEYER, Y., JOSEF, I. (Org.), *L'École de Chicago*. Paris: Editions du Champ Urbain, 1971.

_________.The Metropolis and Mental life. In KURT, H. Wolff, *Sociology of Georg Simmel*, Nova York, Free Press, 1950.

SODRÉ, Muniz. Sobre a *episteme* comunicacional. *Revista Matrizes*, São Paulo, n. 1, 10/2007.

_________. *As estratégias sensíveis.* Afeto mídia e política. Petrópolis: Vozes Editora, 2006.

_________. *A comunicação revisitada*. Conferência de abertura da XIII compôs. Orgs. Sérgio Capparelli, Muniz Sodré, Sebastião Squirra. Porto Alegre: Sulina, 2004.

_________. *Ciência e método em Comunicação.* In LOPES, Maria Immacolata Vassalo de (Org.). *Epistemologia da comunicação*. São Paulo: Loyola, 2003: 305-312.

_________. *Antropológica do espelho:* uma teoria da comunicação linear e em rede. Petrópolis: Vozes Editora, 2002.

_________. *Reinventando a cultura*: a comunicação e seus produtos. Petrópolis: Vozes Editora, 2001.

TÖNNIES, Ferdinand. *Community and society* (Gemeinschaft und gessellschaft). East Lansing: Michigan State University Press, 1957.

VATTIMO, Gianni. Comunicação e transparência. In FRANÇA, Vera; WEBER, Maria Helena; PAIVA, Raquel; SOVIK, Liv (Org.). *Livro do XI COMPÓS.* Estudos de comunicação. Porto Alegre: Sulina, 2003.

_________. Conferência de abertura do XII Congresso da Associação Nacional dos Programas de Pós-graduação (Compós), Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 04/06/2002.

_________. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.

WATZLAWICK, P. et alii. *Pragmatic of human communication*. New York: Norton, 1967.

WEAVER, W. A teoria matemática da Comunicação. In *Comunicação e indústria cultural*. 4. ed. Gabriel Cohn (Org.). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

WEBER, M. H., BENTZ, I., HOHLFELDT, A. (Org.). *Tensões e objetos da pesquisa em comunicação.* Porto Alegre: Sulina, 2002.

WEBER, Max. *Ensaios sobre a teoria das ciências sociais*. São Paulo: Centauro, 2003.

WIENER, Norbert. *Cibernética e sociedade*. Paris: Bourgeois, 1971, Coll. 10-18.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e sociedade*: de Coleridge a Orwell. Petrópolis:Vozes, 2011.

WOLF, Mauro. *Teorias da comunicação*. 1. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1987.